مجموعه رساله

۴۵۹۴ ۲۱۷۲۷

نکبت ملا حسن فقر و حیض عقد
و شرح باب حادی عشر فارسی و شرح آداب
مناظره عضدی

مالک الجاری آقا
رساله مولوی لاهور

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لله الذی احل النکاح وندب الیه وحرم الزنا والسفاح وتوعد
علیه والصلوة والسلام علی سید المرسلین وخاتم النبیین محمد واهل
بیته المنتظرین المعصومین وسلم تسلیما کثیرا کثیرا اما بعد غرض از تحریر این
رساله وجیزه آنست که جمعی از برادران ایمانی و دوستان روحانی فقیر
را تکلیف وتحریص فرمودند بر تحریر انواع صیغ عقود نکاح وانواع تغیرات
آن بر وجهی که غایت احتیاط که در جمیع امور مستحسن ومرغوب فیه
است دران بر وجه اکمل مرعی بوده باشد وچون امر فروج مزید احتیاط
را سزاوار بوده است اجابت التماس ایشان را لازم دانسته چند
کلمه در خور ادراک وفهم خویش در حیز تحریر در آوردیم وعلی الله التکلان
وهو المستعان فی جمیع الامور بباید دانست که ظاهر اخبار واقوال
اصحاب آنست که عقد دایم را بلفظ نکاح وتزویج واقع میتوان
ساخت ولیکن مشایخ ما رضوان الله علیهم اجمعین بهر دو لفظ ایراد

اخبار ص

مینموده اند رعایة لغایة الاحتیاط والظاهر باید دانست که مشهور ومدار
عمل جمعی از افاضل که سعادت خدمت ایشان یافته بودیم این بود که
لفظ نکاح وتزویج را هر دو بمفعول ثانی بکلمه من متعدی میساختند ودر
کتب متعدی بنفس وارد شده ودر قرآن مجید نیز نکاح در مواضع
متعددة متعدی بنفس وارد شده از ان جمله قوله تع ان انکحک احدی
ابنتی وتزویج در بعضی آیات متعدی بنفس وارد شده وهو قوله تع
زوجناکها ودر بعضی آیات متعدی بباء وهو قوله تع وزوجناهم
بحور عین ولیکن این شکسته بعد از تتبع در بسیاری از اخبار دیدم
که متعدی بمن وارد شده پس رعایت غایت احتیاط مقتضی آنست که
بجمیع این وجوه ایراد نمایند وایضا در آیاتی که سبق ذکر یافت اسم مرد
مقدمست بر اسم زن ومشهور بر عکس است پس اگر رعایت هر دو
بشود اولی واحوط خواهد بود وارادهٔ ظاهر بسیاری از اخبار وقول
اکثر اصحاب آنست که در باکره عاقله بالغه رضای دختر کافیست وچون
قول بشریک واستقلال ولی تزویجست احوط آنست که برضای هر دو
واقع شود ولهذا والد مرحوم رضی الله عنه از جهة احتیاط که رعایت

ایضا ص

طریقه مرضیه ایشان بوده بوکالت دختر جدا و بوکالت ولی جدا و بوکالت
هر دو در یک صیغه بحیث بدون ذکر وکالت بهر چهار طریق میفرمودند
و ولی در نکاح پدر است و جد پدری و رضای هر یک ازین دو کافیست
و اگر این هر دو فوت شده باشند رضای دختر کافیست و اگر غیر
باکره باشد نیز رضای زن کافیست هر چند پدر و جد داشته بیخ و ایضا
باید دانست که مشهور میان علما آنست که صیغه جمیع عقود را القصد
انشا واقع میباید ساخت مثلا کسی که تلفظ بلفظ انکحت مینماید
اگر مراد او این باشد که قبل ازین کلام نکاحی واقع ساخته ام و باین
کلام از آن خبر میدهم این خبر است و باین نحو نکاح واقع نمیشود چرا که
خبر احتمال صدق و کذب دارد و اگر مراد او این باشد که بلفظ انکحت
نکاح را واقع میسازم این معنی انشاست و باین نکاح واقع میشود
و همچنین در جمیع عقود مثلا بعت که میگوید میباید مراد او این باشد که
عقد بیع را بهمین لفظ بعت واقع میسازم بعد از تمهید این مقدمات
بدانکه حال خالی ازین نیست که یا وکیل جد زن با وکیل مرد صیغه میگوید
یا مرد با زن یا وکیل مرد با زن یا مرد با وکیل زن در هر صورتی یا رضای

ولی را رعایت میباید کرد یا نه چنانچه ولی نداشته باشد یا اگر داشته
باشد باکره نباشد و ازین مجموع هشت صورت بهم میرسد و اینها
در صورتیست که شوهر و زن هر دو بالغ باشند و اگر هر دو یا بالغه
نباشند یک صورت دیگر است و اگر مرد بالغ باشد و دختر نابالغ
و یا بر عکس خالی ازین نیست که ولی طفل یا بابا بالغ صیغه میگوید
یا با وکیل بالغ و ازین هم هشت صورت با هشت صورت سابق شانزده
صورت حاصل میشود اول آنکه وکیل زن با وکیل مرد صیغه گوید
و زن باکره باشد و ولی حاضر باشد و درینصورت وکیل زن احتیاطا
هم از جانب زن وکیل میشود و هم از جانب پدر و یا جد پدری پس
فرض میکنیم که مرد محمد نام دارد و زن زینب اولا وکیل زن میگوید
که انکحت موکلتی زینب من موکلک محمد علی صداق ضمین تو مانا
موصوفا وکیل مرد میگوید که قبلت النکاح لموکلی محمد علی الصداق
المعلوم پس وکیل زن میگوید که زوجت موکلک موکلتی بالمهر
المعلوم وکیل مرد میگوید که قبلت التزویج لموکلی پس وکیل زن
میگوید که زوجت موکلک بموکلتی علی المهر المعلوم وکیل مرد

میکوید که قبلت لموکلی علی المهر المعلوم پس وکیل زن میکوید که زوجت
محمداً زینب علی الصداق المعین المعلوم الموصوف پس وکیل مرد
میکوید که قبلت وکالةً عن موکلی پس وکیل زن میکوید که انکحت
نفس موکلتی زینب وکالةً عنها وعن ابیها وعن جدها من موکلک
محمد علی الصداق المذکور پس وکیل مرد میکوید قبلت النکاح لموکلی
بالصداق المذکور پس وکیل زن میکوید که زوجت بنت موکلی
من موکلک بالمهر المعلوم وکیل مرد میکوید که قبلت لموکلی پس وکیل
زن میکوید که انکحت زینب من موکلک علی المهر المعلوم وکیل مرد
میکوید که قبلت لموکلی قسم دویم آنکه زن و مرد صیغه کویند و زن
ولی داشته باشد و باکره باشد زن میکوید زوجتک نفسی علی صداق
خمسین تومانا موصوفا مرد میکوید قبلت لنفسی علی الصداق المعلوم
پس زن میکوید که زوجتک نفسی اصالةً وکالةً عن ابی وعن جدی
معاً بالمهر المعلوم مرد میکوید که قبلت التزویج لنفسی پس زن میکوید که
انکحت نفسی من نفسک بالمهر المعلوم مرد میکوید قبلت النکاح لنفسی
پس درینصورت احتیاط آنست که زن از جانب پدر یا جد پدری

پس زن میکوید زوجتک
بنفسی علی المهر المذکور مرد
میکوید قبلت النکاح لنفسی
صح

وکیل شود باین نحو واقع سازد و اکر پدر صیغه با شوهر کوید از جانب
دختر وکیل میشود و میکوید زوجتک بنتی وکالةً عنها علی صداق
خمسین تومانا موصوفا جواب مرد در همه باب بنحویست که مذکور شد
پس پدر میکوید انکحت بنتی ولایةً عنها بالمهر المذکور بعد از جواب
باز پدر میکوید که زوجت بنتی زینب منک وکالةً عنها و ولایةً علیها
بالمهر المعلوم و بعد از جواب باز پدر میکوید که زوجتک بنتی زینب
علی الصداق المعین المعلوم مرد میکوید که قبلت علی الصداق المعلوم
قسم سیم آنکه وکیل مرد با وکیل زن صیغه میکوید و زن باکره باشد
یا ولی نداشته بنحوی که در قسم اول کفتیم صیغها را باید کفت و وکالت
پدر را از لفظ باید انداخت و اکر چهار صیغه اول آن قسم را باین
ضم کنند ظاهر اینست که وکیل زن بکوید که انکحت و زوجت نفس
موکلتی زینب من موکلک محمد بالمهر المعلوم چهارم آنکه وکیل مرد بکوید
قبلت النکاح والتزویج وکالةً عن موکلی محمد بالمهر المعلوم چهارم آنکه
زن با مرد صیغه کویند و زن باکره نباشد و یا ولی نداشته باشد
درین صورت صیغه ها بنحویست که قبل در قسم دویم مذکور شد الا صیغه

سیم که تلفظ بآن نباید کرد و قسم پنجم و ششم و هفتم و هشتم که مرکب است
از اقسام مذکوره ایجاب را از قسمی باید برداشت و قبول را از قسم
دیگر و ذکر هر یک بتفصیل موجب تطویل است قسم نهم آنکه هر دو صغیر باشند
و بولایت عقد کنند ولی ایشان پس ولی دختر میگوید زوجت
ابنک بنتی ولایة علیها علی الصداق المعلوم پس ولی پسر میگوید قبلت
لابنی ولایة علیه علی الصداق المعلوم بار دیگر بجای زوجت انکحت
میگوید بار دیگر باز زوجت بجای بنتی و بنتی میگوید پس میگوید انکحت
و زوجت بنتی من ابنک محمد علی صداق اثنی عشر تومانا فضیا صحیحا رائجا
ولی پسر میگوید قبلت النکاح و التزویج لابنی و باقی صورتها از آنچه
گفتم ظاهر میشود و باید کسی که مرتکب وکالت از طرفین میشود
عارف بعربیة بوده باشد که تمیز عددها و اعراب و سایر الفاظ را
درست تلفظ تواند نمود و دیگر تصحیح لهجه خود نزد قاری کرده باشد
که ادای حروف از مخارج تواند کرد و رعایت وقف و وصل در مواضع
خود بکند و چون درین زمان در میان عجم الفاظ مرکبه متعارف
شده است مثل محمد حسین و محمد علی ظاهرش آنست که رعایت قواعد

پس ز
بنفسه
میگوید

قسمت لبالی چنانکه در نکاح دائم می باشد نداری و توقع فرزند بهم
رسانیدن از او نداشته باشی و در مدت فلان بمبلغ فلان
و صیغه باین نحو گوید زوجت نفس موکلتی زینب موکلک محمدا
متعة شهرا کاملا بتومان فضی نکاحا غیر سفاح علی کتاب الله و سنت
نبیه صلی الله علیه و آله علی ان لا ترثه و لا یرثها و علی ان علیها العدة
وکیل مرد بگوید قبلت علی الشروط المذکورة بهتر خواهد بود و اگر
طرفین خود صیغه گویند زن زوجتک نفسی متعة میگوید و ضمیرهای
غایب را بعنوان تکلم خواهند گفت و شقوق دیگر ظاهر است
والله الموفق لکل خیر تمت الرسالة المشتملة
علی صیغ النکاح مع ما اهتم فیه بید
محمد شریف کیلانی فی سنة ١٠٩٩
م م م م م م

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

۱۰

الحمد لله الذی ازاح ظلمات الشبهات والشکوک والاوهام عن
المناهج المسائل والاحکام بشریعة سید الانام وروایات اهل
بیته الکرام صلوات الله علیه وعلیهم ما استنار نهار وادلهم ظلام
اما بعد چنین گوید خاک راه سالکان مسالک شرع مبین محمد
باقر بن محمد تقی حشرهما الله تع مع موالیهما الطیبین صلوات الله
علیهم اجمعین که چون نماز اشرف عبادات بدنیه ست وباین سبب
شیطان علیه اللعنة در انحال زیاده از سایر اوقات واحوال سعی
در شغل خاطر آدمی واخلال بحضور قلب که اهم شرایط واداب نماز ست
می نماید وبسبب کثرت وساوس شیطان شک وسهو ونسیان اکثر
نمازگذارندگان را عارض میشود ومحتاج بدانستن مسائل بسیار که

وشبهه خ

متعلق بآن احوال ست میگردند وبسبب عدم علم بآنها نماز خود را
در معرض بطلان وفساد در می آورند وجمعی از علما رضوان الله
علیهم قایل شده اند که باطل ست نماز کسی که مسائل ضروریه شک
وسهو در آن نماز او را عارض نشود لهذا جمعی از برادران ایمانی از من
قلیل البضاعة التماس رساله نمودند که مشتمل بر اکثر احکام ضروریه
شک وسهو بوده باشد واستدعا نمودند که بلغت فارسی
ودر غایت وضوح نوشته شود که نفعش اعم وفایده اش اتم
بوده باشد اجابت مسئول ایشان را لازم دانسته از زادی کم
کشتگان بوادی حیرت استدعای عصمت از عوارض سهو ونسیان
وغفلت نموده بر سبیل استعجال وبا فور اشتغال بر وفق متمنای
ایشان تحریر نمود وبر مقدمه وپنج فصل وخاتمه مرتب گردانید اما
مقدمه پس در بیان اصطلاحی چند ست که درین رساله دانستن
آنها ضروریست بدان ارشدک الله تع که جزئیاتی که در نماز در کار ست
رعایت آنها بر چند قسمند زیرا که یا داخل در نماز ست یا خارج از نماز
وآنچه داخل در حقیقت نماز ست یا رکن ست یعنی بزیادتی ونقصان

را نداند هر چند که شک وسهو

نفعش

او عمداً و سهواً غالباً نماز باطل میشود یا واجبی است غیر رکن که ترک
آن از روی فراموشی نماز باطل نمیشود و آنچه خارج از حقیقت
نماز است آنها را ترک نماید مانند ترک سخن گفتن و بجانب
راست و چپ ملتفت شدن و اخلال باینها نمودن یا بعنوان
علم و عمد است که دانسته بکند و عالم باشد که جایز نیست یا بعنوان
جهل مسئله و عمد است که مسئله نداند و گمان کند که حلال است و عمداً
واقع سازد یا بعنوان سهو است که از روی فراموشی واقع سازد
یا بعنوان ظن است تردد داشته باشد آیا کرده است یا نکرده است
و یکطرف در نظر او راجح باشد پس آن طرف راجح را ظن میگویند
و طرف مرجوح را وهم میگویند یا شک دارد باین معنی که متردد است
در فعل و ترک و هیچ یک در نظر او رجحان ندارد و احکام هر یک
از اینها را بعون الهی در فصلی بیان می نمائیم و بدانکه چون احتیاط
در دین امریست مطلوب و مرغوب و در بسیاری از مسائل
خلاف بسیار است و احادیث متعارضه نیز هست پس در هر
مسئله که این شکسته را ظن قوی حاصل بوده و موافق مشهور

میان علما بوده است غالباً متعرض احتیاط نشده ام و در
جائی که تعارض اخبار یا اخبار با اقوال مشهوره بوده اشاره
بظن خود یا احتیاط کرده ام که بهمه کس را ازین رساله انتفاعی
باشد و هر امری که بعنوان احتیاط مذکور شده است در
نیت آن باید که متعرض وجوب و ندب نشوند و بقصد قربت اکتفا
نمایند و هر جا که اقوی و اظهر گفته ام یا اظهر اتفاق و اجماع کرده ام
بقصد وجوب کردن بهتر است **فصل اول** در بیان خللی که است که از روی
عمد واقع شود بدانکه علما نقل اجماع کرده اند بر آنکه هر عمد یکی از واجبات
نماز را ترک کند خواه شرط بشی و خواه جزو بشی و خواه فعل باشد و خواه
ترک نماز او باطل است و در وقت اعاده و در خارج وقت قضا می باید
کرد اما بعضی از خصوصیات خلاف کرده اند چنانچه بعضی از متاخرین علما
آمدن گفتن و دست راست بر دست چپ گذاشتن را در نماز حرام
میدانند و مبطل نمیدانند و همچنین دعوای اجماع کرده اند بر آنکه هر چه
عمداً مبطل نماز است اگر از روی جهل بمسئله واقع شود نیز نماز باطل است
مگر بلند خواندن و آهسته خواندن قرائت و نماز قصر را تمام کردن که

اینها اگر از روی نادانی باشد نماز باطل نمیشود و اجماع درین مسئله
بزرگ چند موضع خلاف کرده اند چنانچه بعضی گفته اند که اگر کسی
جاهل باشد بحرمت پوشیدن چیزی در نماز که پشت پا را بپوشاند
و ساق نداشته بیخ در چنین چیزی نماز کند نماز او صحیح است و نزد
فقیر اصل حرمت او ثابت نیست و همچنین گفته اند که اگر کسی تازه
مشیعه شده باشد و بنادانی بر چیزی که خوردنی یا پوشیدنی است
سجده کند نماز او باطل نمیشود و مشهور وجوب اعاده است
و از کلام شیخ طوسی رحمه الله در بعضی از کتب او ظاهر میشود که
کسی از روی جهل بمسئله بعد از سلام بی موقع و متذکر شدن که
نمازش تمام شده است سخن گوید نمازش باطل نمیشود و اشهر و احوط
اعاده است و اگر کسی نداند که مکان یا جامه که در آن نماز کرده است
یا آبی با وضو یا غسل ساخته است یا خاکی که بآن تیمم کرده است غصبی
بوده است آخر ظاهر شود نماز او صحیح است و درین مسئله خلافی
بنظر نرسیده است و اگر فراموش کرده باشد غصبی بودن اینها را
خلافست بعضی گفته اند که مطلقا اعاده میکند و بعضی گفته اند که

در وقت اعاده میکند نه در خارج وقت و بعضی گفته اند که مطلقا
اعاده نمیکند و این قول اقوی است و اگر نجاست بدن یا جامه
یا موضع سجده معلوم نشود بیش بعد از نماز معلوم شود نماز
صحیح است و بعضی گفته اند که در وقت اعاده میکند و کسی که
نجاست اینها را فراموش کرده باشد مشهور آنست که در وقت
اعاده میکند و در خارج وقت اعاده نمیکند و بعضی گفته اند
که مطلقا اعاده میکند و بعضی گفته اند که در هیچیک اعاده واجب
نیست و این مسئله در نظر غایت اشکال است اگرچه دور نیست
که اعاده مطلقا خصوصا در خارج وقت محمول بر استحباب بیش
و احوط آنست که اعاده کند مطلقا همچنین اگر کسی گمان نجاست
کند و تفحص نکند و آخر معلوم شود که بوده است یا شست تن جامه را
بدیگری بگذارد و آخر معلوم شود که ازاله نجاست نشده بوده است
احوط آنست که نماز را اعاده کند و اگر نداند که پوست و شبه آن
میته است و نماز کند در آن و بعد از آن معلوم شود که آن پوست
میته بوده است نماز صحیح است اگر آن پوست را از دست مسلمان

گرفته باشد یا در بلاد اسلام از مجهولی گرفته باشد و اگر از دست
کافری گرفته باشد یا در بلاد کفر از دست مجهولی گرفته باشد
نماز باطل است و مشهور میان علما آنست که اگر در بلاد اسلام
از زمین برداشته باشد نیز همین حکم دارد و احوط عمل باین
مقول است هر چند از احادیث خلاف آن ظاهر میشود و ظاهر
امر از بلاد مسلمانان بلادیست که غالب و اکثر آن مسلمان باشند
نه بلادی که حکم مسلمانان در آن جاری باشد هر چند اکثر آن کافر
باشند مانند اکثر بلاد هندوستان چنانچه اکثر اصحاب تصریح باین
کرده اند و احوط آنست که نماز نکند در یوست و جامه که نداند
که از جنسی است که نماز در آن میتوان کرد و اگر کرده باشد نماز را
اعاده کند خصوصا در صورتی که شک داشته بشرع چنانچه جمعی از علما
گفته اند اگر چه اظهر آنست که تا علم یا ظن نداشته باشد که از جنسی است
که در آن نماز نمیتوان کرد ظاهرا نماز او صحیح باشد و اگر از روی
فراموشی در جامه نماز کند که در آن نماز نمیتواند کرد ظاهرا نماز او
صحیح باشد و همچنین اگر از روی جهل مسئله در آن نماز کرده باشد

نماز او صحیح است اظهر آنست که هر یک از متروک و شرایط صلوة که از روی
سهو یا مسئله ندانستن ترک کند نماز صحیح است مگر طهارت و قبله که
اگر به وضو یا غسل نماز کرده بشرع نماز را در وقت و خارج وقت اعاده
و قضا میکند اتفاقا و در باب کسی که از روی جهل بمسئله یا فراموشی
بغیر قبله نماز کرده باشد خلافست احوط اعاده است خصوصا در
وقت و وجوب اعاده در وقت خالی از قوت نیست و در سایر
شرایط و متروک اگر اخلال نماید احوط آنست که در وقت اعاده
کند هر چند عدم وجوب اقوی است و در چند موضع علما بخصوص
متعرض شده اند یکی آنکه باعتبار جهل یا فراموشی در اثنای نماز
عورتش مکشوف باشد و نماز کند این چند گفته است که در وقت
اعاده میکند و در خارج وقت اعاده نمیکند و شهید رحمه الله
گفته است که اگر تمام نماز عورتش باز بوده باشد نماز را
اعاده میکند و اگر در بعضی از نماز باز بوده باشد اعاده در کار
نیست و اشهر و اقوی آنست که مطلقا در کار نیست چنانچه حدیث
صحیح بران دلالت کرده است و ذکر مواضع دیگر مناسب این رساله

نیست **فصل دوم** در احکام سهو است بدان وفقک الله تعالی
که اگر کسی نیت نماز را فراموش کند تا تکبیر احرام بگوید یعنی در اصل در خاطر
او نباشد که نماز میکند و از برای خدا میکند نه آنکه بلفظ گفته باشد
یا الفاظ را در دل نگذرانیده باشد و این معنی در خاطر او باشد زیرا که
نیت بودن همان معنی است که در خاطر است و اگر قیام در حال نیت
را فراموش کرده باشد جمعی از علما گفته اند که نمازش باطل است
و هر چند ثابت نیست و بنا بر عدم تحقیق نیت است ولیکن احوط
اعاده است و همچنین اگر ایستاده در حال تکبیر احرام را فراموش کند
مشهور میان علما آنست که نمازش باطل است و احوط عمل بابن قول است
و اگر تکبیر احرام را فراموش کند نمازش باطل است و هر وقت که بخاطرش
آید می باید که نماز را از سر بگیرد و همچنین اگر دو تکبیر احرام بگوید اندر وی
فراموشی نماز او باطل است موافق مشهور و احوط آنست که مبطلی
بعمل آورد نماز را از سر گیرد و اگر کسی رکوع را فراموش کند تا پیشانی را
بر میگرداند و پیشانی از سر بر میدارد و زیاده رکن در این دو صورت
باعث بطلان نماز نمیشود و اگر کسی را پیشتر بر زمین یا پیشتر بر سر بدارد

مشهور بطلان آنست که بر نمیگردد و نمازش صحیح است و اگر چنین کند عمدا
را اعاده بر نمیکند در این صورت احوط است و اگر کسی یک رکعت بر نماز زیاده
کند سهوا نمازش باطل است موافق مشهور و اقوی و بعضی از علما گفته اند
که بقدر تشهد در نماز چهار رکعتی بعد از رکعت چهارم تشهد است
نمازش صحیح است و بعضی گفته اند که اگر تشهد خوانده است نمازش صحیح است
و بعضی در نماز چهار رکعتی نیز چنین گفته اند و احوط اعاده است مطلقا
خواه بعد از سجده ثانی رکعت پنجم بخاطرش آید و خواه میان سجده
و خواه میان رکوع و سجده ثانی و اگر پیش از رفتن برکوع بخاطرش آید
تشهد و تسلیم اگر خوانده است بخواند و سلام بگوید و احتیاط دو
سجده سهو و سلام میکند و نمازش صحیح است و اگر کسی یک رکعت یا زیاده
از نماز فراموش کرده باشد و پیش از سلام و بعد از تشهد پیش از تشهد
بخاطر آید نماز را تمام میکند و صحیح است اما اگر برای تشهد نایستاده اگر خوانده
باشد احتیاطا دو سجده سهو میکند و اگر بعد از سلام بخاطرش آید که یک
رکعت یا زیاده از نماز کم کرده است و هنوز فعلی که منافی نماز است بعمل نیامده
بنا در رکعت آن نماز را تمام میکند و احتیاطا دو سجده سهو میکند برای سلام

بموقع واگر تشهد بموقع خوانده است برای آن جز دو سجده سهو احتیاط
میکند و نمازش صحیح است خواه نماز دو رکعتی و خواه سه رکعتی و خواه
چهار رکعتی و اگر وقتی که بخاطرش آید که فعلی از او صادر شده پیش از آنکه
گرده شود در نماز بسبب آن نماز باطل میشود و اگر سهواً کرده باشد
نماز باطل نمیشود مانند سخن گفتن و قهقهه کردن و پشت بقبله کردن
بنابر قولی پس خلاف است میان علما و اشهر و اقوی آنست که بموضع
بموضع سجود نگذاشته است برمیگردد و راست می ایستد موافق
مشهور برکوع میرود و اگر پیشانی گذاشته است هر چند هر چند بر چیزی
باشد که سجده بر آن نتوان کرد نمازش باطل میشود و از سر میگیرد
و بعضی گفته اند که اگر در دو رکعت آخر باشد هر چند هر دو سجده را
هم کرده باشد بر می خیزد و رکوع را بجا می آورد و آن سجده را در
حساب نمیکند و نماز را تمام میکند و بعضی مطلقا باین قول
قائل شده اند خواه در دو رکعت اول و خواه در دو رکعت
آخر و خواه در نماز صبح و شام و خواه در چهار رکعتی و اگر کسی
باین قول عمل کرده نماز را اعاده کند شاید احوط بیش و قول مشهور

اقوی است

اقوی است و اگر کسی هر دو سجده را فراموش کرده باشد تا آنکه در رکعتی
که قبل بعد از آن است برکوع رفته پیش نماز او باطل است موافق مشهور
و اقوی و اگر پیش از رکوع بخاطرش آید برمیگردد و سجده را بجا می
آورد و نماز را تمام میکند و بعد از نماز احتیاطا دو سجده سهو
میکند و چون بعضی درین صورت قائل ببطلان نماز شده اند اگر اعاده
نیز بکند شاید بد نباشد و اگر کسی سهو در یک رکعت دو رکوع بجا آورد
نماز او باطل است اجماعا مگر در یک صورت که شک کند در رکوع در وقتی
که ایستاده است و باز برکوع رود و هنوز سر برنداشته بخاطرش
آید که پیشتر رکوع کرده بوده است که درین صورت خلاف است اشهر
و اقوی آنست که نمازش باطل است و بعضی گفته اند سر از رکوع
برنمی دارد و بسجده میرود و نمازش صحیح است و اگر چنین کند نماز را
تمام کند و باز اعاده کند احوط است و اگر کسی سهوا در یک رکعت
چهار سجود بجا آورد و نمازش باطل میشود اجماعا و این دو قاعده
در نماز جماعت جاری نیست نسبت بمأموم زیرا که اگر کسی از روی
فراموشی پیش از پیشنماز برکوع یا سجود برود برمیگردد و باز

درین مسئله بعضی قائل شده اند که رکوع را
می اندازد و سجده را بجا می آورد و نماز را
تمام میکند و چون این قول ضعیف تر
بود متعرض احتمال شدیم

یا پیشتر از میرود و همچنین اگر از روی فراموشی یا بگمان آنکه پیشتر از سر
برداشته است سر بردارد و برو معلوم شود که پیشتر از هنوز سر بر
نداشته است بر میگردد و یا پیشتر از سر بر می دارد و زیادتی رکنی در این
دو صورت باعث بطلان نماز نمیشود و اگر عمدا پیشتر برود یا پیشتر
سر بردارد مشهور آنست که بر میگردد و نمازش صحیح است و اگر چنین
کند و نماز را اعاده نیز بکند درین صورت احوط است و اگر کسی
یک رکعت بر نماز زیاده کند سهوا نمازش باطل است موافق اشهر
و اقوی و بعضی از علما گفته اند که اگر بقدر تشهد در نماز چهار رکعتی
بعد از رکعت چهارم نشسته است نمازش صحیح است و بعضی گفته اند
که اگر تشهد خوانده است نمازش صحیح است و بعضی در غیر چهار رکعتی
نیز چنین گفته اند و احوط اعاده است مطلقا خواه بعد از سجده های
رکعت پنجم بخاطرش آید و خواه میان سجده ها و خواه میان رکوع و سجده ها
و اگر پیش از رفتن برکوع بخاطرش آید می نشیند و تشهد اگر نخوانده است
میخواند و سلام میگوید و احتیاط و سجده سهو میکند و نمازش
صحیح است و اگر کسی یک رکعت یا زیاده از نماز فراموش کرده بیشتر

و پیش از سلام و بعد از تشهد یا پیش از تشهد بخاطر آید نماز را تمام میکند
و صحیح است اتفاقا و برای تشهد زیادتی اگر خوانده بیشتر احتیاط و سجده
سهو میکند و اگر بعد از سلام بخاطرش آید که یک رکعت یا زیاده از نماز
کم کرده است و هنوز فعلی که منافی نماز است بعمل نیاورده باشد آن
نماز را تمام میکند و احتیاط و سجده سهو میکند برای سلام بموقع
و اگر تشهد بموقع خوانده است برای آن نیز دو سجده سهو احتیاط
میکند و نمازش صحیح است خواه نماز دو رکعتی باشد و خواه سه رکعتی
و خواه چهار رکعتی و اگر وقتی بخاطرش آید که فعلی از و صادر شده
باشد که اگر عمدا کرده شود در نماز سبب آن نماز باطل میشود و اگر
سهوا کرده باشد نماز باطل نمیشود مانند سخن گفتن و قهقهه کردن
و پشت بقبله کردن بنا بر قولی پس خلاف است میان علما و اشهر
و اقوی آنست که نمازش صحیح است و آنچه ترک کرده است بجا می آورد
و اگر سخن گفته سبحان بدو حرف یا زیاده یا بیک حرف تام الفایده
احتیاط و سجده سهو میکند و بعضی گفته اند که نمازش باطل است
و بعضی گفته اند که در غیر چهار رکعتی باطل است و در چهار رکعتی صحیح است

واحوط اعاده است خصوصا در غیر چهار رکعتی اگرچه اظهر آنست که در کار
نیست و اگر وقتی بخاطرش آید که کاری کرده باشد که کردن آن باعث
بطلان صلوة میشود عمدا و سهوا مانند حدث یا فعل کثیر یا پشت
بقبله کردن بنابر مشهور پس اشهر و اقوی آنست که نماز باطل میشود
و ابن بابویه علیه الرحمة نقل کرده اند او گفته است که درین صورة نیز
نماز را تمام میکند و صحیح است و اگر چنین کند و بعد از آن اعاده
کند شاید احوط بشد و اگر کسی سلام را فراموش کند و بعد از فعلی که
عمدا مبطل نماز است بخاطر آورد نمازش صحیح است و اگر بعد از فعلی که
عمدا و سهوا مبطل نماز نمی است بخاطر آورد مشهور میان علما آنست
که نمازش باطل است و اظهر آنست که باطل نمیشود و احوط عمل
بمشهور است و اگر پیش از تشهد اخیر و بعد از فارغ شدن از
سجده احدث از و ظاهر شود اشهر و احوط بطلان نماز است
و بعضی گفته اند که نماز باطل نمیشود و وضو میسازد و تشهد
را بجا می آورد و این قول بحسب احادیث خالی از قوتی نیست
و احتیاط آنست که چنین کند و اعاده نیز بکند و اگر در اثنای

نماز

نماز پیش از تمام کردن سجده های رکعت آخر حدث از و سهوا یا بی اختیار
صادر شود مشهور آنست که نمازش باطل است و اگر وضو بسازد
و نماز را تمام کند و اعاده کند احوط است و اگر کسی داند که دو سجده
در نماز ترک کرده است و نداند که این دو سجده از یک رکعت بوده است
که نمازش باطل باشد یا از دو رکعت بوده است که نمازش صحیح بشد
مشهور آنست که نمازش باطل است و احوط آنست که دو سجده
را با چهار سجود سهو بجا آورد و نماز را اعاده نیز بکند و اگر خلل کند
بفعلی از افعال نماز که رکن نبوده باشد پس بر سه قسم است نزد فقها
اول آنست که تدارک دارد بسجده سهو احتیاج نیست ~~دوم آنست که~~
تدارک دارد که نماز را تمام میکند و احتیاج بتدارک ندارد دوم
آنست که تدارک دارد بسجده سهو احتیاج نیست سیم آنست که
هم تدارک دارد و هم سجده سهو اما قسم اول پس اگر قرائت را یا حمد
تنها را یا سوره تنها را یا بلند خواندن و آهسته خواندن قرائت را
از وی فراموشی ترک کند نمازش صحیح است و تدارک بر او لازم نیست
و اگر قرائت در هر دو رکعت اول را فراموش کرده بشد در دو رکعت

آن متعین نیست بر وی خواندن بنا بر اشهر و اقوی و همچنین نمازش
صحیح است بی تدارک هرگاه ذکر رکوع یا درنگ کردن بقدر ذکر را
فراموش کند و بعد از سر برداشتن از رکوع بیادش آید یا سر بر
داشتن از رکوع را فراموش کند یا قرار گرفتن بعد از سر برداشتن
را و بعد از رفتن بسجده بخاطرش آید یا ذکر سجود اول یا قرار گرفتن
بقدر ذکر یا بعضی اعضای غیر پیشانی را بر زمین گذاشتن را فراموش
کند و بعد از سر برداشتن بخاطرش آید یا نشستن بعد از سر برداشتن
از سجده اول را یا درنگ کردن در آن را فراموش کند تا بسجود دوم
برود یا آنکه ذکر سجود دویم یا قرار گرفتن در آن را یا سجده کردن
بر شش عضو غیر پیشانی را فراموش کند و بیادش نیاید تا سر از
سجود بر میدارد که در این صورت همه نماز او صحیح است و اگر در
همه صور احتیاط او سجده بکند برای خروج از خلاف شاید بد نباشد
و اما قسم دوم پس اگر کسی قرائت را یا خصوص حمد یا سوره
یا بعضی از حمد و سوره را اگرچه یک حرف یا کمتر فراموش کند و پیش
از رکوع بخاطرش آید برمیگردد و آنچه ترک کرده است بعمل می آورد و ما

بعد آنرا هر چند شروع بقنوت کرده باشد و یا هر چند شروع بر رفتن
برکوع کرده باشد و هنوز بحد رکوع نرسیده باشد و اما بلند خواندن
قرائت و یا آهسته خواندن را اگر ترک کند محل خلاف است که آیا پیش
از رکوع تدارک میکند یا نه و اظهر آنست که تدارک نمیکند و نمازش
صحیح است و اگر ذکر رکوع را فراموش کند و پیش از آنکه از حد رکوع
بدر رود و بیادش آید یا سر برداشتن از رکوع را یا درنگ بعد از
سر برداشتن را فراموش کند و پیش از سجود بیادش آید برمیگردد
و بعمل می آورد و در فراموش کردن درنگ برمیگردد و راست می
ایستد و اندکی توقف میکند و بسجده میرود و اگر ذکر سجود اول را
یا سجود بر شش عضو غیر پیشانی را یا درنگ در سجود بقدر ذکر را
فراموش کند و پیش از سر برداشتن از سجود اول بیادش آید خلل
تدارک میکند و همچنین اگر در سر نشستن را بعد از سجود اول
یا درنگ کردن در نشستن را فراموش کند و پیش از آنکه سر بسجده
دویم بگذارد بیادش آید تدارک میکند و همچنین اگر ذکر در سجود
دویم یا درنگ کردن در آن را یا گذاشتن یکی از اعضای سجود غیر

پیشانی را بر زمین فراموش کند و پیش از سر برداشتن بیادش آید
آنچه فراموش کرده است بعمل می آورد و اگر یک سجده یا تشهد را
فراموش کند و پیش از رکوع بخاطرش آید برمیگردد و آن سجده یا
تشهد را بجا می آورد و برمی خیزد و قرائت را از سر میگیرد و اگر قرائت
کرده هیچ و نمازش صحیح است و اگر بعد از ایستادن بیادش آمده هیچ
بعد از نماز احتیاطا دو سجده سهو میکند و در صورتی که سجده
را فراموش کرده هیچ اگر بعد از سر برداشتن از سجده اول نشسته
باشد و طمانینه یعنی قرار گرفتن را بقصد واجب بعمل آورده
باشد و بعد از ایستادن بخاطرش آمده هیچ چون عود بسجود
کند نشستن و قرار گرفتن را بعمل نمی آورد و بسجود میرود و اگر
در اصل نشستن و درنگ کردن را بعمل نمی آورد و بسجود میرود
و اگر در اصل نشستن و درنگ کردن را بعمل نیاورده است اول
می نشیند و اندک درنگی میکند و بعد از آن بسجود میرود و اگر نشسته
و درنگ کرده است اما بقصد واجب بلکه بقصد جلسه استراحت
که بعد از سجده دوم سنت است در این صورة میان علما خلاف است

و بعد از آن از سجده غافل شده هیچ

وخلاف از اشکال نیست و دور نیست که اگر واقع سازد بقصد احتیاط
بد نباشد و شاید اگر اعاده نماز کند نیز بکند احوط باشد و اگر بعد از
ایستادن و پیش از رکوع جزم کند که یک سجده از او فوت شده است
و در سجده دیگر شک کند از برای سجده که جزم دارد که نکرده است برمیگردد
بجا می آورد و در سجده که شک دارد اشکال است و اظهر آنست که
نباید کرد و اگر درین صورة نیز نماز را اعاده کند شاید احوط باشد
و اما قسم سیم پس اگر یک سجده را یا تشهد را فراموش کند و بعد از
رکوع بخاطر آورد مشهور میان علما آنست که آن یک سجده یا تشهد
را بجا می آورد بعد از نماز دو سجده سهو میکند
و ظاهر احادیث آنست که در فراموش کردن سجده همان سجده
فراموش کرده اکتفا می نماید و دو سجده سهو در کار نیست و در فراموش
کردن تشهد دو سجده سهو میکند و همان تشهد که در سجده سهو
میخواند کافی است و احتیاج بتشهد دیگر برای قضا نیست و احوط
عمل بمشهور است و موافق مشهور سجده و تشهد فراموش شده را پیش
از دو سجده سهو میکند و ظاهرا اگر قصد ادا و قضا نکند و بزبان

نیز نگوید و در خاطر بگذراند که بجا می آورم سجده را که در نماز ظهر مثلا
فراموش کرده ام از جهت آنکه واجب است تقرب بخدا و در تشهد
نیز چنین قصد کند و قصد واجب نکند بهتر است والله یعلم و بدانکه
این احکام گذشت احکام غیر سجده های آخر نماز و تشهد آخر است
و اما سجده های آخر پس اگر هر دو را یا یکی را فراموش کرده پیش
از سلام گفتن بخاطرش آید آنها را بعمل می آورد و تشهد را از
سر میگیرد و نمازش صحیح است و دور نیست که اگر شروع در تشهد
کرده پیش و برگردد و سجود سهو بنا بر رعایت بعضی از اقوال احوط
باشد و اگر بعد از سلام بخاطرش آید اگر دو سجده پیش نمازش
باطل است موافق مشهور و اگر یک سجده پیش بجا آورد و نمازش
صحیح است و اگر تشهد را فراموش کرده پیش و پیش از سلام بخاطر آید
باین نحو که تشهد و سلام را هر دو فراموش کند بعد از سجده
و پیش از آنکه مبطلی بعمل آورد بخاطرش آید هر دو را بعمل می آورد
و نمازش صحیح است و اگر بعد از سلام بخاطرش آید تشهد را بجا
می آورد و نمازش صحیح است و بعضی در اینجا نیز بوجوب سجده سهو

قائل

قائل شده اند و احوط است اگرچه دلیلی ندارد و اگر در این صورت
پیش از اتیان بتشهد فراموش کرده حدثی از او صادر شود
اشهر و اقوی آنست که نمازش صحیح است و وضو میسازد و رو بقبله
می نشیند و تشهد را بجا می آورد و اگر در این صورت اعاده نیز
بکند برای رعایت بعضی از اقوال بد نیست و اگر صلوات بر محمد
و آل محمد را در تشهد فراموش کرده پیش و بعد از نماز بخاطرش آید
احوط آنست که بجا آورد و بدانکه اشهر میان علما آنست که فعلی
که فوت شده است که باعث سجده سهو شده است اول آنرا
می باید کرد و بعد از آن سجده سهو را و اگر چند فعل باشد اول
فعلها بترتیبی که فوت شده است بعمل آورد و احوط عمل باینهاست
اگرچه تخییر اظهر است و بدانکه بعضی از علما قائل شده اند که اگر در دو
رکعت اول یک سجده را فراموش کند و بعد از رکوع بخاطرش
آید نمازش باطل است و قول مشهور که فرقی میان دو رکعت
اول و آخر نیست اقواست و اگر در این صورت بعد از تمام کردن
نماز و بجا آوردن سجود دو سجده سهو اعاده نماز نیز بکند احوط است

فصل سیم در احکام شک است بدانکه شک یا در عدد رکعتهای
نماز است یا در افعال نماز اگر در عدد رکعتهای نماز باشد اگر شک
در نماز دو رکعتی بیش مانند نماز صبح و جمعه و یا در نماز سه رکعتی بیش
مانند نماز شام یا در دو رکعت اول نماز چهار رکعتی باشد اشهر
و اقوی آنست که نمازش باطل است و از سر میگیرد و همچنین
اگر شک در عدد بسیار کند که نداند که یک رکعت کرده است یا دو رکعت
و یا سه یا چهار و یا یک رکعت را نیز نداند که تمام کرده است نمازش
باطل است و از سر میگیرد و نماز آفتاب و ماه گرفتن و زلزله
و آیات نیز حکم نماز دو رکعتی دارد اگر شک در عدد رکعتها باشد
و اگر در عدد رکوع شک کند بنا بر کمتر میگذارد و تمام میکند بنا بر مشهور
و اقوی و اگر در نماز چهار رکعتی یقین بتحقیق دو رکعت داشته بیش
و در زیادتی شک کند صور مشهوره آن که ضرورت دانستن
پنج است و صد و چهار صورت از فرضهای نادر با آنها ضم نموده نه صورت
را بیان میکنیم که شاید در ضمن آنها حکم همه صور محتمله معلوم شود
اول آنکه شک کند میان دو و سه پس اگر پیش از رفتن بسجده

دویم بیش نمازش باطل است و اگر بعد از سر برداشتن از سجده دویم
بیش اشهر و اقوی آنست که بنا بر سه میگذارد و یک رکعت دیگر بجا می آورد
و سلام میگوید و دو رکعت نماز نشسته میکند که اگر سه بیش چهار شود
و اگر گفته اند که یک رکعت ایستاده بعوض دو رکعت نشسته کافی است
و احوط آنست که دو رکعت دو رکعت نشسته بکند و اگر شک
بعد از رفتن بسجود و پیش از سر برداشتن بیش خواه ذکر را گفته بیش
و خواه نگفته بیش احوط آنست که همان تمام کند و نماز احتیاط بکند
و اعاده نیز بکند دویم آنست که بعد شک کند میان سه و چهار خواه
پیش از رکوع بیش و خواه بعد از رکوع و پیش از سجده ها و خواه بعد از
سجده ها بنا بر چهار میگذارد و نماز را تمام میکند و دو رکعت نماز
نشسته میکند یا یک رکعت ایستاده و دو رکعت نشسته احوط است
سیم آنست که شک کند میان دو و چهار اگر پیش از رفتن بسجده
دویم است نمازش باطل است و اگر بعد از سر برداشتن از سجده
دویم است اشهر و اقوی و اظهر آنست که نمازش صحیح است و بنا بر چهار
میگذارد و نماز را تمام میکند و دو رکعت نماز ایستاده میکند که

اگر دو باشد چهار شود و اگر پیش از سر برداشتن از سجده دویم
شک کند احوط آنست که چنین کند و اعاده نیز بکند چهارم آنست که
شک کند میان دو و سه و چهار پس اگر از رفتن بسجده دویم است
نمازش باطل است و اگر بعد از سر برداشتن از سجده دویم است
بنا بر چهار میگذارد و تشهد میخواند و سلام میگوید و دو رکعت
نماز ایستاده میکند و سلام میگوید و دو رکعت نماز نشسته میکند
و اگر بعد از برخواستن بر رکعت دیگر این شک را کند باز بر چهار
میگذارد و آن رکعت را برهم میزند و می نشیند و اگر تشهد نخوانده است
میخواند و سلام میگوید و باز دو رکعت ایستاده و دو رکعت
نشسته میکند و تشهد میخواند و احتیاطا دو سجده سهو میکند
و اگر بعد از رفتن بسجده دویم و پیش از سر برداشتن بیش احوط
آنست که چنین کند و سجده سهو اعاده نیز بکند پنجم آنست که
شک کند میان چهار و پنج پس آن بر سه صورت دارد اول آنکه
وقتیکه ایستاده است خواه شروع بقرائت کرده بیش و خواه
نکرده بیش شک کند که آن رکعت که در آن ایستاده است چهارم است

یا پنجم پس می نشیند و اگر تشهد نخوانده است میخواند و سلام میگوید و دو
رکعت نشسته میکند و احتیاطا دو سجده سهو میکند دویم آنکه بعد از
اتمام کردن سجده ها شک کند که این رکعت که تمام کردم چهارم بود
یا پنجم نمازش صحیح است و تشهد میخواند و سلام میگوید و دو سجده
سهو بجا می آورد و جوبا سیم آنکه بعد از رفتن برکوع و پیش از تمام
کردن سجده ها شک کند و درین صورت خلافست و بعضی قایل
شده اند که نمازش باطل و ظاهرا اگر تمام کند این رکعت را و دو
سجده سهو کند کافی است باشد و اگر با این اعاده نیز بکند احوط است
ششم آنست که شک کند میان چهار و زیاده از پنج مثل چهار و شش
یا چهار و هفت درین صورت مشهور میان علما آنست که نمازش
باطل است و بعضی این را مانند شک میان چهار و پنج میدانند
در احکامیکه گذشت اگر عمل بآنها بکند و نماز را اعاده کند احوط است
و همچنین اگر شک میان چهار و پنج و زیاده بیش احوط آنست که
چنین کند که تمام کند با سجده سهو و اعاده نیز بکند هفتم آنست که
با شک میان چهار و پنج است شکهای دیگر ضم شود مثل آنکه شک کند

میان سه و چهار و پنج پس اگر پیش از رکوع است برمیگردد بشک میان
دو و سه و چهار چنانچه سابقا مذکور شد و اگر بعد از رکوع باشد
اگر تمام کند و دو رکعت نماز احتیاط نشسته بکند و دو سجده سهو
بکند ظاهرا مجزی بیش و اگر اعاده نیز بکند احوط است و همچنین
اگر شک کند میان دو و سه و چهار و پنج اگر پیش از تمام کردن سجده
است نمازش باطل است و اگر بعد از اتمام سجده پنج دو رکعت
نماز ایستاده و دو رکعت نماز نشسته و دو سجده سهو بکند و احتیاطا
اعاده نیز بکند و اگر شک میان دو و چهار و پنج است بوده پنج یا که
پیش از تمام کردن سجده است نماز باطل است و اگر بعد از تمام
کردن سجده باشد بنا بر چهار گذارد و دو رکعت نماز احتیاط
ایستاده بکند و دو سجده سهو بکند و احتیاطا اعاده نیز بکند
هشتم آنست که احتمال چهار در شک او داخل نباشد مثل آنکه
شک کند میان سه و پنج یا دو و پنج یا دو و سه و پنج یا سه و شش
و یا دو و شش و همچنین احتمالات دیگر که میان زیاده و کم پنج
و احتمال چهار در آنها داخل نباشد پس مشهور میان علما آنست که

نماز

نماز باطل است و شهید رحمه الله احتمال داده است که بنا بر کمتر گذارند و نماز
را تمام کند و اگر چنین کند و دو سجده سهو بکند و نماز را نیز اعاده
کند شاید احوط بیش نهم آنست که شک میان احتمالات زیاده
باشد و احتمال مساوی و ناقص نباشد مثل آنکه شک کند میان
پنج و شش پس اگر پیش از رکوع است برمیگردد بشک میان چهار و
پنج پس می نشیند و تشهد میخواند و سلام میگوید و دو سجده
سهو میکند و اگر بعد از رکوع پنج و اگر در رکعت چهارم بقدر تشهد
نشسته است نمازش باطل و اگر نشسته است احوط آنست که
بنشیند و سلام بگوید و اعاده نیز بکند چنانچه گذشت و اگر شک
میان پنج و هفت و یا پنج و هشت یا زیاده بوده پنج اگر پیش از رکوع
باشد مشهور آنست که باطل است و احوط آن است که بنشیند
و تشهد بخواند و سلام بگوید و دو سجده سهو بکند و نماز را اعاده
کند و اگر بعد از رکوع پنج اگر بعد از رکعت چهارم بقدر تشهد
نشسته است احوط آنست که سلام بگوید و اعاده نیز بکند و اگر
نشسته است نمازش باطل است و احکام صورتهای دیگر از آنچه

حدیث معتبر وارد است میگفت مرا اینکه بنا بر کمتر گذارند و دو سجده
سهو میکند و مشهور ظاهر میان علما از عدم جواز
صورتها را والله اعلم

گفتیم ظاهر میشود بعد از تامل **و اما شک** در افعال نماز پس اگر وقتی
شک کند که از محل فعلی که در آن شک کرده است گذشته نیست و داخل
فعلی دیگر شده نیست آن شک اعتبار ندارد و اگر محل آن فعل باقی
بوده نیست آنرا بجا می آورد و نمازش صحیح است خواه شک در دو رکعت
اول باشد و خواه در دو رکعت آخر و خواه رکن نیست و خواه واجب
دیگر و چون بعضی از علما قایل شده اند که هر شکی که در دو رکعت
اول واقع شود نمازش بآن باطل میشود احوط در این صورت
آنست که عمل کند بمقتضای شک و اعاده نیز بکند خصوصا در صورتیکه
شک تعلق برکن دو رکعت اول گرفته نیست پس اگر کسی شک کند در
نیت بعد از آنکه تکبیر احرام گفته نیست اعتبار ندارد و همچنین اگر شک
کند در تکبیر بعد از آنکه شروع بقرائت حمد کرده نیست اعتبار ندارد
و اگر شک کند در قرائت حمد بعد از آنکه شروع بسوره کرده نیست
محل خلاف است و اظهر آنست که ملتفت نمیشود و احوط آنست که
درین صورت اعاده نماز نیز بکند و اگر شک کند در قرائت بعد از
شروع در قنوت محل خلاف است و اقوی آنست که ملتفت

نمیشود

نمیشود و احوط آنست که درین صورت اعاده نماز نیز بکند و اگر شک کند
در قرائت بعد از شروع در قنوت محل خلاف است و اقوی آنست که
ملتفت و همچنین و اگر شک کند در قرائت بعد از آنکه شروع در خم شدن
کرده نیست و هنوز بحد رکوع رسیده نیست البته ملتفت نمیشود و اگر شک
کند که آیا رکوع کرده ام یا نه در وقتی که ایستاده است رکوع را بجا
می آورد و اگر بعد از رفتن بسجده شک کند ملتفت نمیشود و اگر
فرو رفته نیست و هنوز سر بسجود بسجده نگذاشته نیست شک کند محل خلاف است
و احوط آنست که التفات نکرده تمام کند و احتیاطا اعاده نیز بکند
و اگر در حال نشستن شک کند که آیا سجده کرده ام یا در اصل نکرده ام
دو سجده میکند و اگر شک کند که یک سجده کرده ام یا دو سجده
یک سجده دیگر میکند و اگر سجده دویم فرو رفته نیست و هنوز سر
بسجده نگذاشته شک کند که آیا دست سر از سجده اول برداشته
بوده است یا در تک بعد از سر برداشتن را بعمل آورده بوده است
محل خلاف است و اظهر آنست که ملتفت نمیشود و اگر بعد از سر
گذاشتن بسجده شک کند البته اعتبار ندارد و اگر شک کند در سجده

بعد از شروع در برخواستن و هنوز راست نه ایستاده بیخ خلاف است
واظهر آنست که برمیگردد و دو سجده مشکوک فیه را بعمل می آورد و اگر
بعد از راست ایستادن شک کند در دو سجود ملتفت نمیشود و اگر
کسی بعد از سر برداشتن از رکوع یا سجود شک کند در ذکر یا در رنگ
کردن بقدر آن یا واجبی چند که در حقیقت آنها داخل نیست اعتبار
ندارد و اگر شک کند بعد از سر برداشتن از سجود که آیا حقیقت
سجود بفعل آمده است یا آنکه در پیشانی گذاشتن که حقیقت
سجود بآن حاصل میشود خللی بوده است خواه این شک بعد از
دو سجده بهم رسد یا در میان دو سجده و خواه نسبت بیک سجده بیخ
و خواه دو سجده محل اشکال است و اظهر آنست که تدارک میکند
و اگر اعاده نماز نکند شاید احوط بیخ و اگر شک کند در سجده بعد از
شروع در خواندن تشهد اشهر و اظهر آنست که اعتبار ندارد و اگر
شک کند در تشهد بعد از راست ایستادن ملتفت نمیشود و اگر
در اثنای برخواستن شک کند محل خلاف است و اظهر عدم التفات است
و شاید اعاده احوط بیخ و اگر فعلی را با اعتبار شک بعمل بیاورد

از این صفحه مربوط بر ساده شک و سهو است (اول جای دیگر او
بعد از در سه سطر

و بعد از آن بخاطرش بیاید که آن فعل را پیشتر کرده بوده است
اگر از فعل رکن بیخ مانند تکبیر احرام و رکوع و دو سجده نمازش
باطل است و اعاده میکند و اگر غیر رکن بیخ ضرر ندارد و اگر بعد از
گذشتن از محل شک کند و برگردد و آن فعلی را که در آن شک
کرده است بجا آورد مشهور آنست که نمازش باطل است و اعاده
می باید کرد و هر شکی که بعد از فارغ شدن از نماز عارض شود خواه
در رکعات و خواه در افعال اعتبار ندارد و اگر شک کند که آیا
از برای نماز ظهر مثلا نیت ظهر کردم یا نیت عصر جمعی گفته اند که اعاده
میکند و اظهر آنست که شکش اعتبار ندارد خواه در اثنای نماز بیخ
و خواه بعد از نماز **فصل چهارم** در بیان متفرقات احکام شک
و سهو است و در آن چند مبحث است **اول** آنکه نماز احتیاط
حکم نماز اصل دارد در شرایط که با طهارت و بیخ و رو بقبله و عورتش
پوشیده بیخ و سایر احکام و باید که نیت بکند و احوط آنست که
بزبان نیت نکند و در دل قصد کند که دو رکعت یا یک رکعت نماز
احتیاط میکنم برای فریضه ظهر مثلا برای آنکه واجب است از جهة رضای

خدا و تکبیر احرام بگوید و حمد تنها بخواند و سوره نخواند و بدل سوره
تسبیح نخواند و قول بجواز تسبیح ضعیف است و ظاهرا قنوت
ندارد و تشهد و سلام بجا آورد و احوط آنست نماز احتیاط
را بی فاصله بجا آورد و در میان او نماز اصل چیزی صادر نشود
که اگر در نماز صادر شود سبب بطلان نماز باشد مانند حدث
و گشتن از قبله و حرف زدن عمدا و اگر سهوا سخن گوید احوط
آنست که دو سجده سهو بجا آورد و همچنین احوط آنست که منافی
میان نماز و اجزایی که فراموش شده و بعد از نماز بعمل می آورد
مانند سجود و تشهد بجا نیاورد و اگر حدثی در میان اصل و نماز
احتیاط یا اجزای فراموش شده واقع شود وضو بسازد و آنها را
بجا آورد و احتیاط اعاده نماز نیز بکند و همچنین در هر مبطلیکه
بعمل آید احتیاط این است چون جمعی مبطلان نماز قایل شده اند
اگرچه اظهر عدم بطلان است دویم آنکه شک وقتی اعتبار دارد که
هر دو طرف آن مساوی باشد و اگر ظن بر یک طرف غالب
باشد بآن عمل میکند خواه در دو رکعت اوّل بوده بشک و خواه

نماز صح

در دو رکعت

در دو رکعت آخر و خواه در عدد رکعات بشک و خواه در افعال
بنا بر مشهور و بعضی گفته اند که در دو رکعت اوّل علم می باید و ظن
کافی نیست و اگر در دو رکعت اوّل عمل بظن کند و اعاده نیز
بکند احوط است پس اگر شک در میان دو و سه بشک و ظن اش
بر دو غالب باشد دو رکعت دیگر میکند و اگر بر سه غالب باشد
یک رکعت دیگر میکند و نماز احتیاط نمیکند و اگر میان سه و چهار بوده
بشک و ظنش بر سه غالب بشد یک رکعت دیگر میکند و اگر بر چهار غالب
بوده باشد سلام میگوید و چیزی بر او نیست و اگر درین صورت
سجده سهو بکند احتیاطا موافق مذهب ابن بابویه علیه الرحمة
بد نیست و اگر میان چهار و پنج بوده باشد و ظنش بر چهار غالب
باشد سلام میگوید و اگر بر پنج غالب باشد نمازش باطل است
مگر آنکه بعد از چهارم بقدر تشهد نشسته باشد که احوط سلام گفتن
و اعاده است چنانچه پیشتر دانستی سیم آنکه اشهر آنست که اگر شک
کند و بعد از تامل ظنش بر یکطرف غالب شود عمل بظن میکند
چنانچه دانستی چهارم آنکه هرگاه که شک بسیار کند حکم شک از او

اگر در ظن افعال بطلان احتیاط کند شاید بهتر باشد
اگرچه اگر مقتضای طرق میان رکعات و افعال
بنا بر اعاده میشد و اعتبار ظن در افعال
نمیکرد و دلالت میکند و الله اعلم

ساقط است باین معنی که اگر شک در فعلی کند هر چند وقت آن فعل
باقی باشد تدارک نمیکند اگرچه رکن باشد و اگر شک در عدد رکعتها
باشد بر اکثر میگذارد مگر آنکه اقل اصح باشد که بنا بر اقل میگذارد مثل
آنکه در نماز صبح شک کند میان دو و سه بنا بر دو که صحیح است میگذارد
و اگر در جای سجده بسبب شک واجب بیش برود واجب نیست
و اگر صاحب این حال باحکام شک کند موافق مشهور نماز مشروع
کرده است و اگر در میان نماز تدارک فعلی بکند که باعتبار کثرت
شک نباید بکند اشهر آنست که نمازش باطل است و اما حدی که
چون شک آن بآن حد رسد آن را کثیر الشک گویند شرعا محل
خلاف است و اکثر حواله بعرف کرده اند یعنی آنقدر شک کند
که در عرف گویند که او شک بسیار میکند و این اقوی است و بعضی
گفته در سه نماز پی در پی شک کند یا در یک نماز سه شک بکند
و از بعضی احادیث ظاهر میشود که اگر مدتی بر این حال باشد که
در هر سه نماز یک شک کند او کثیر الشک است و چون سه نمازی
شک بکند از آن حکم بیرون می آید و درین مسئله خلاف است که

شکی که بسیاری آن باعث حکم کثرت شک می شود آیا می باید از
جنسی باشد که حکم بر آن مترتب شود از نماز احتیاط یا تدارک
در محل یا سجود یا اعم ازین است پس بنا بر قول اخیر اگر شک
بسیار کند که بر یکطرف ظنش غالب بیش یا بعد از تجاوز از محل
شک کند یا در نافله شک کند باز کثیر الشک خواهد بود و این مسئله
محل اشکال است و احوط آنست که چنین کسی اگر شکش موجب
نماز احتیاط یا سجود سهو باشد بجا آورد و اگر موجب تلافی
در محل باشد بکند و احتیاطا نماز را اعاده کند و اگر کثیر الشک
در فعلی شک کند و بجا نیاورد و بعد از گذشتن از محل آن فعل
بخاطرش آید که آن را نکرده است اگر رکن بیش احوط آنست که
نماز را تمام کند و اعاده نیز بکند و اگر غیر رکن بیش نمازش صحیح است
و اگر سجود و تشهد بیش بعد از نماز بجا آورد یا سجده سهو
احتیاطا و اگر رکعت بیش و مبطلی بعمل نیاورده بیش که عمدا و سهوا
مبطل بیش مانند حدث آن رکعت را بجا می آورد و اگر مبطل
بعمل آورده بیش نماز را اعاده کند اینها حکم کثیر الشک بود و اگر

کسی سهو بسیار کند که اعمال را فراموش کند بعضی گفته اند که او
حکم کثیر الشک ندارد و سهو و شکی که بکند احکامش را بعمل می آورد
و این اقوی است و بعضی گفته اند که او نیز حکم کثیر الشک دارد
و بسیاری سهو باعث این میشود که شک او نیز اعتبار نداشته
باشد و لیکن همه اتفاق دارند که اگر فعلیکه فراموش کرده است
که رکن است نمازش باطل است اگر وقتش گذشته بیش و اگر وقت
باقی باشد آن را بجا می آورد خواه رکن بیش و خواه غیر رکن و اگر
فعلی را فراموش کرده باشد که تدارک باید کرد مانند یک سجده
و تشهد بعد از نماز بجا می آورد و لیکن میگویند که سجده سهو
از او ساقط میشود و اظهر و احوط آنست که سجده سهو را نیز
بجا آورد پنجم آنکه کسی که نماز احتیاط یا افعال فراموش
شده را که تدارک باید کرد یا سجده سهو را فراموش کند هر
وقت که بخاطرش آید بجا آورد و نیت ادا و قضا ظاهر در کار
نباشد و اگر در فعلی شک کند و وقتش باقی باشد و فراموش
کند تدارک آن را تا وقتش بگذرد اگر رکن بیش احوط آنست که

بعد از

بعد از اتمام نماز آن را اعاده کند و اگر فعلی باشد که بعد از نماز تدارک
باید کرد احوط آنست که تدارک کند و اگر سجده داشته باشد
بکند و اگر شک کند در فعلی که وقتش باقی باشد و باید که آن فعل
را بکند و بار شک کند که آیا کردم آن را یا نکردم اظهر آنست که اگر
وقت باقی است باید کرد و اگر اعاده نماز نیز بکند دور نیست
که احوط باشد ششم اگر در نماز احتیاط یا سجده های سهو یا افعال
فراموش کرده بعد از نماز شک کند که آیا آنها را کرده ام یا نه اظهر
آنست که واجب است که بجا آورد و اگر در رکعات نماز احتیاط
یا در افعال آن یا در عدد سجده های سهو یا در افعال آنها یا در اجزای
افعالی که تدارک میکند شک کند مشهور میان علما آنست که التفات
بآن شک نمیکند و بنا بر طرف صحیح میگذارد مثل آنکه شک کند در دو
رکعت نماز احتیاط که یکی کرده ام یا دو بنا بر دو میگذارد و اگر شک
کند میان دو و سه بنا بر دو میگذارد که صحیح است و اگر در رکوع
یا سجود شک کند و وقتش باقی باشد تدارک نمیکند و اگر در سجده های
سهو میان یک و دو شک کند بنا بر دو میگذارد و اگر میان دو

بکند

و سه شک کند بنا بر دو میگذارد و اگر آنچه بخاطرش باقی باشد بجا آورد
و اعاده نیز بکند احوط است و اگر یقین داند که شکی در نماز کرده بوده
که موجب نماز احتیاط بود و شک کند که آیا شک میان سه و چهار
بود یا دو و چهار گفته اند که دو رکعت ایستاده میکند و هم دو رکعت
نشسته و از حدیث بسیار معتبری مستفاد میشود که اگر کثیر شک کند
در نماز که موجب اعاده میشود و در اعاده نیز چنین شکی بکند آن شک
اعتبار ندارد و اکثر علما قائل شده اند باین و اگر چنین نمازی
را تمام کند و اعاده نیز بکند احوط است هشتم آنکه اگر یقین داند که
سهوی در نماز کرده و نداند که سهو آن در سجده واحده بود یا در تشهد
احوط آنست که هر دو را بجا آورد و دو سجده سهو بکند و اگر نداند
که رکوع بود یا یک سجده احوط آنست که یک سجده را با سجده سهو
بکند و اعاده نیز بکند نهم آنکه اگر فعلی از افعال نماز احتیاط یا سجده
سهو فعلی فراموش کرده را فراموش کند وقتی بخاطرش آید که وقت
آن فعل باقی هست تدارک میکند و اگر بعد از گذشتن وقت بخاطرش
آید احوط در نماز احتیاط آنست که احکام نماز اصل را در آن رعایت

هم ص

کند

کند از تدارک ما فات و سجود سهو و در سجده فراموش شده اگر
بعد از سر برداشتن بخاطرش آید که فعلی از افعال واجبه آن سجود
را ترک کرده احوط تدارک در کار نیست و اگر در تشهد بخاطرش آید که
جزوی را بجا نیاورده است بجا می آورد و در سجده های سهو اگر بخاطرش
آید که یک هر دو سجده را ترک کرده است بار دیگر بکند و اگر بخاطرش
آید که یک سجده را ترک کرده است اگر پیش از شروع در تشهد بخاطرش
آید او را بجا آورد و اگر بعد از شروع در تشهد باشد احوط آنست
که آن را بجا آورد و بار دیگر سجده ها را اعاده نیز بکند و اگر واجبی از
واجبات سجود را فراموش کرده هیچ اگر پیش از سر برداشتن بخاطرش
آید بجا آورد و اگر بعد از سر برداشتن بخاطرش آید احوط آنست که
سجده ها را تمام کند و اعاده نیز بکند و سجده سهو در خللی که در سجده
سهو واقع شود لازم نمیشود شک ماموم یا امام با یقین دیگری
اعتبار ندارد و عمل بیقین او میکند مثل آنکه امام شک کند میان
سه و چهار و ماموم جزم داشته هیچ بسه و بباید که امام را تردد
عارض شده است باید که امام را مطلع گرداند باینکه سه مرتبه بگوید

سبحان الله یا الله اکبر بگوید تا امام بداند که او جزم به دارد پس بر امام
واجب است که بقول او عمل کند هر چند ماموم یکی بیش و فاسق نیز
و هر چند از گفته او امام را ظن حاصل نشود و همچنین اگر امام شک
کند میان یک و دو مثلا و امام یقین داند که دو است تابع امام
میشود و بشک خود اعتنا نمیکند و همچنین اگر یکی از ایشان شک
داشته نیز و دیگر ظن مشهور و اقوی آنست که صاحب شک
رجوع بصاحب ظن میکند و اگر یکی از امام و ماموم یقین داشته
باشد و دیگری ظن باز مشهور آنست که صاحب ظن رجوع بصاحب
یقین میکند و در این صورة بعضی متاخرین میل کرده بانکه از هم جدا
میشوند و صاحب ظن بظن خود و صاحب یقین بیقین خود عمل
میکند و اگر هر دو یقین داشته باشند هر یک عمل بیقین خود میکنند
مثل انکه امام یقین دارد که چهار رکعت کرده است و ماموم
یقین دارد که سه رکعت کرده است از یکدیگر جدا میشوند و امام
تشهد میخواند و سلام میگوید و ماموم قصد انفراد میکند
و برمیخیزد و یک رکعت دیگر میکند و همچنین اگر هر یک ظن بر خلاف

مظنون

مظنون دیگری داشته چنین میکنند و هر یک بظن خود عمل میکنند
و اگر هر دو شک داشته باشند خالی از این نیست که شک ایشان
موافق است یا مخالف یکدیگرند در شک و در صورت دویم یا امر
مشترکی در میان سهوهای ایشان هست یا نه و باز خالی از این
نیست که ماموم متفق اند در شک یا مختلف اما اول که متفق باشند
اگر شک ایشان مبطل است مثل شک میان یک و دو نماز را از
سر میگیرند یا بجماعت یا منفرد و اگر مبطل نباشد همه عمل بحکم آن
شک میکنند مثل انکه همه شک کردند میان سه و چهار بنا بر چهار
میگذارند و نماز را تمام میکنند و دو رکعت نماز احتیاط میکنند
و دور نیست که اگر نماز احتیاط را تنها بکند و بجماعت نکند احوط
باشد دویم انکه مختلف باشند و امر مشترکی داشته باشند پس
هر دو رجوع بآن امر مشترک میکنند و نماز را تمام میکنند مثل
انکه امام شک میان دو و سه داشته باشد و ماموم میان
سه و چهار پس مشهور و اقوی آنست که چون هر دو در احتمال
سه شریک اند بنا بر سه میگذارند و نماز را تمام میکنند بدون

نشده

نماز احتیاط و اگر امام شک میان دو و سه داشته باشد و ماموم
دو و سه و چهار پس امر مشترک شک میان سه و چهار است بنا
بر چهار میگذارند و بعد از سلام دو رکعت نماز نشسته
میکنند و اگر درین دو صورة اعادة نیز بکنند شاید احوط باشد
سیم آنکه ماموم ان نیز با یکدیگر در شک اختلاف داشته باشند
اگر امر مشترکی در میان هست رجوع بآن میکنند مثل آنکه امام
شک کند میان دو و چهار و بعضی از ماموم شک کنند میان
سه و چهار و بعضی میان چهار و پنج پس بنا بر چهار میگذارند
و اگر امر مشترکی نیست جدا میشوند و هر یک عمل بشک خود میکنند
و اگر در هر دو صورة اعاده نیز بکنند نماز را احوط است و بدانکه
در جمیع این احکام فرقی نیست میان آنکه شک ایشان در رکعتهای
نماز بوده پیش یا در افعال و میان آنکه شک یکی مبطل نماز
بوده پیش یا نه چهارم مشهور میان علما آنست که اگر امام کاری
بکند که سبب سجدهٔ سهو ماموم باشد و ماموم آن کار را نکند
سجده بر امام واجب است و بر ماموم واجب نیست و بعضی

از علما قائل شده اند که بر ماموم نیز واجب است و عمل باین قول
احوط است و اگرچه اول اقوی است و اگر برعکس پیش آید که ماموم
کاری بکند که باعث سجدهٔ سهو باشد و امام نکند درین شکی
نیست که بر امام چیزی واجب نیست و اشهر آنست که ماموم
عمل بحکم سهو خود میکند و سجدهٔ سهو را بعمل می آورد و جمعی
از علما گفته اند که بر ماموم نیز لازم نیست و اول اظهر و احوط است
و اگر هر دو سهو کرده باشند شکی نیست که هر دو عمل بمقتضای
سهو میکنند دهم اگر کسی شک کند در نماز خواه در رکعات
و خواه در افعال اگر دیگری که امام و ماموم نباشد او را خبر دهد
باحد طرفین شک او مثل آنکه شک کند میان سه و چهار
و دیگری که نماز نکند باو بگوید که سه رکعت کرده او را ظنی از گفته
او حاصل میشود بنا بر آن میگذارد و اگرچه فاسق یا طفل پیش و اگر ظن
حاصل نشود عمل بحکم شک خود میکند اگرچه خبر دهنده عادل باشد
علی الاقوی یازدهم اگر در نافله شک کند در عدد رکعات مخیر است
میان آنکه بنا بر کمتر گذارد یا بنا بر بیشتر و احوط و افضل آنست که

بنا بر کمتر گذارد و اگر در نافله امری واقع شود که اگر در فریضه واقع
شود موجب سجده سهو بشی سجده سهو لازم نمیشود و جمعی
از متاخرین گفته اند که فرقی که میان نافله و فریضه هست در همین
دو چیز است ولیکن از احادیث معتبره و کلام قدمای علما و فقهای
دیگر ظاهر میشود **اول** آنکه زیادتی رکن در نافله باعث بطلان
نمیشود چنانچه در دو حدیث صحیح معتبر از حضرت صادق ع منقول است
که اگر کسی در نافله سهو کند و تشهد نخواند و برکعت سیم برخیزد
و بعد از رکوع بخاطرش آید رکوع را بگذارد و بنشیند و تشهد
بخواند و سلام بگوید و شروع در نماز بعد از آن بکند **دویم** آنکه
از کلام جمعی ظاهر میشود که اگر رکنی را در نافله فراموش کند
تا برکن دیگر داخل شود برمیگردد و آن رکن را بعمل می آورد
و اعمال بعد از آن را باز بعمل می آورد و آنها که باین قول در فریضه
قایل نشده اند احادیث را حمل بر نافله کرده اند **سیم** آنکه سوره
در نافله اتفاقا شرط نیست و در فریضه مختلف فیه است و همچنین
نافله را در حال اختیار نشسته و در راه رفتن و سواره میتوان

کردن و فریضه را بی ضرورت شرعی باین احوال نمیتوان کرد و ابن ابی
عقیل خواندن حمد را نیز در نافله لازم نمیداند و بی وجه است و بعضی
درست ایستادن در سر برداشتن از رکوع و درست نشستن
در سر برداشتن از سجود را در نافله در کار نمیدانند و خلاف
احتیاط است اگرچه حدیثی فی الجمله دلالت بر آن میکند و احوط
آنست که همه آداب فریضه را در نافله رعایت کنند **دوازدهم** بعضی
از علما گفته اند که اجزائی که خارج نماز بجای باید آورد مانند سجود
و تشهد و همچنین دو سجده سهو اگر در وقت فریضه کنند قصد ادا
میکنند و اگر در خارج وقت کنند قصد قضا میکنند و این سخن محل
نظر است و ظاهر این است ادا و قضا در اینها در کار نباشد

~~در بیان احکام سجده سهو و سببی چند است~~ **فصل پنجم** در بیان
احکام سجده سهو و سببی چند است که بآنها واجب میشود و آن
مشتمل بر چند فایده است **فایده اول** در بیان موجبات سجده سهو است
پس آنها نه چیز اند که بعضی اتفاقی است و بعضی خلافی **اول** سخن
گفتن بدو حرف یا زیاده یک حرف تام الفایده است که دعا و ذکر

وقرآن نباشد و در اینکه این موجب سجدهٔ سهوست خلاف جریحی در
میان علما نیست و احادیث بسیار بران دلالت کرده است دویم
شک میان چهار و پنج است در نماز چهار رکعتی چنانچه گذشت و اگرچه
درین نیز اجماعی خلافی نقل کرده اند اما نادرست و احادیث بسیار
بران دلالت کرده است و بعضی در شک میان چهار و شش باز نیز
قایل بسجدهٔ سهو شده اند و مشهور بطلان نمازست چنانچه گذشت
سیم آنست که تشهد اول را فراموش کند و بعد از رکوع
بخاطرش آید چنانچه گذشت و علامه رحمه الله در فراموشی تشهد
دویم نیز قایل بسجدهٔ سهو شده است چنانچه مذکور شد چهارم آنست
که یکسجده را فراموش کند و بعد از رکوع متذکر شود بنا بر مشهور
چنانچه گذشت پنجم سلام گفتن بی موقع است و بر این نقل اجماع
کرده اند اگرچه خلافی نیز ظاهر میشود و کلینی رحمه الله بعدم وجوب قایل
شده است و اقوی و احوط وجوب است ششم ایستادن است
در جایی که باید نشست و نشستن است در جایی که باید ایستاد موافق
قول جمعی از علما و احوط آنست که ترک نکند هفتم از برای هر زیادتی

وکمی که در نماز واقع شود بعضی سجدهٔ سهو را واجب دانسته اند و بعضی
تخصیص بواجبات داده اند و بعضی اعم از واجبات و مستحبات
گفته اند و این چند از مستحبات خصوص قنوت را قایل شده اند
که اگر سهوا ترک کند موجب سجدهٔ سهوست و ابو الصلاح حلبی
در قرائت را که غلط بخواند یا حرف را از مخرج ادا نکند سهوا موجب
سجود سهو دانسته است و رعایت این اقوال احوط است اگرچه
عدم وجوب اقوی است هشتم شک میان سه و چهار است
با غلبهٔ ظن بر چهار که ابن بابویه قایل شده است که بنا بر چهار
میگذارد و سجدهٔ سهو میکند و چون دو روایت معتبر بر این دلالت
کرده است احوط عدم ترک است بلکه در هر شکی در رکعات که ظن
غالب شود بر زیاده احوط سجدهٔ سهوست موافق بعضی از روایات
نهم آنست که شک کند میان زیاده و نقصان فعلی مثل آنکه
شک کند که آیا سه سجده کرده ام یا یک سجده و داند که یکی از اینها
از و صادر شده است و این شک بعد از فوت شدن محل
تدارک هیچ دو سجدهٔ سهو میکند بنا بر مذهب بعضی از علما و مدلول

چند روایت اما روایت یا شامل زیادتی و نقصان رکعات
نیز هستند لهذا ما در صورت هشتم شک بر رکعات سجده سهو را
احتیاطاً ذکر کردیم و اگر چنین شکی در رکن بکند اظهر آنست که
نمازش باطل است مثل آنکه شک کند میان آنکه دو رکوع کرده ام
یا در اصل رکوع نکرده ام زیرا که شک آن مردد است میان دو صورت
که هر دو مبطل نماز است و شیخ مفید علیه الرحمه از برای سجده سهو
در شک زیادتی و نقصان همین مثال آورده است و از کلام او
ظاهر میشود که مبطل نمیداند و چون اطلاق روایات شامل
این نیز هست اگر احتیاطاً تمام کند و سجده سهو نیز بکند و اعاده
نیز بکند شاید احوط بیش و در غیر صورت رکن وجوب سجده تنها
قوت دارد و باید که ترک نکند فایده دویم اگر کسی چند موجب
سجده سهو از او واقع شود خلاف است که آیا یکی کافی است
یا بعدد هر یک دو سجده باید کرد و اگرچه اول اقوی است ولیکن
احوط آنست که از برای هر یک جدا دو سجده بکند و اولی آنست که
بترتیب آنچه لازم شده است بعمل آورد و نیت کند که دو سجده سهو

میکنم برای فلان سهو که در فلان نماز واقع شده است از جهة
آنکه واجب است از برای رضای خدا و در غیر سجده اول و در سایر
سجده ها احتیاطاً طی بقصد قربت اکتفا کند و مشهور میان علما و
اصحاب آنست که می باید که بعد از نماز فوراً بعمل آورد و بعضی
مستحب میدانند و این اظهر است و اول احوط است و باید که سخن
نگوید میان نماز و آنچه احادیث بران دلالت کرده واکثر واجب
میدانند و احوط آنست که مطلقاً منافی نماز را در میان بعمل
نیاورد و اگر بعمل آورد یا تاخیر کند از و ساقط نمیشود و نمازش
نیز باطل نمیشود و همیشه واجب است که بعمل آورد بنا بر اشهر
و اقوی و بعضی گفته اند که واجب است که در وقت نمازی که
سجده از برای آن میکند بکند و در وقت آن نماز بکند ادا است
و اگر وقت بیرون رود قضا میشود و سابقاً گفتیم که نیت ادا
و قضا در کار نیست و اگر فوراً بعد از نماز بجا آورد بی آنکه سخن
بگوید ظاهراً اگر نیت ادا بکند خوب است و اگر تاخیر کرده بیش یا خوف
گفته بیش بهتر آنست که نیت ادا و قضا نکند و بعضی گفته اند که اگر

و آن چنانچه

سجده سهو را برای نماز قضا کند نیت قضا میکند و آن نیز ثابت
نیست و احوط عدم نیت ادا و قضاست و اشهر و اقوی
آنست که محل سجده سهو مطلقا بعد از سلام است خواه از برای
زیادتی باشد و خواه از برای نقصان **فائده سیم** در بیان کیفیت
سجده سهو است علما گفته اند که در سجده سهو واجب است نیت کردن
و بر هفت عضو مقر سجده کردن و طمانینه و قرار گرفتن در هر یک
و در سر برداشتن از سجده اول و بعضی گفته اند که آنچه در سجده
نماز واجب است در اینها واجب است از درست نشستن بعد از
سجود و پوشانیدن عورت و با وضو بودن و رو بقبله کردن
و اگرچه بحسب دلیل ثابت نیست اما احوط آنست که همه را رعایت
کند و شیخ طوسی علیه الرحمه تکبیر پیش از سجده ذکر کرده است بعضی
گفته اند سنت است و اگر موافق روایتی که در باب سجود پیش نماز
واقع شده است در اول و بعد از سر برداشتن از هر سجده
تکبیر بگوید شاید احوط بیش و اظهر و اقوی آنست که در کار نیست
و اکثر علما تشهد و سلام و ذکر سجده را واجب میدانند و بعضی

ذکر را مستحب میدانند و در تشهد خلاف است که آیا البته تشهد صغیر
می باید خواند یا تشهد کبیر که در نماز میخوانند نیز خوب است و احوط
آنست که اکتفا نماید بتشهد صغیر باینکه بگوید اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلٰهَ
اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِ
مُحَمَّدٍ و بعد از آن سلام بگوید و احوط آنست که در ذکر هر سجده
بگوید بِسْمِ اللّٰهِ وَبِاللّٰهِ وَعَلَی اَلسَّلَامُ عَلَیْکَ اَیُّهَا النَّبِیُّ
وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَکَاتُهُ و اگر بگوید بِسْمِ اللّٰهِ وَبِاللّٰهِ وَصَلَّی اللّٰهُ
عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ نیز خوب است و ظاهرا مطلق ذکر کافی باشد **خاتمه**
در بیان علاج کثرت شک و سهو است بدانکه علاج آن چند وجه میشود
اول آنست که تفکر کند در عظمت معبود خود و بدانکه خداوند عظیمی
را بندگی میکند که بر خفایای اعمال آن مطلع است و کسی بغیر آن
قادر بر ضرر و نفع آن نیست و حیوة و روزی و عزت و کرامت
دنیا و آخرت او بدست اوست و نعمتهای غیر متناهی در هر لحظه
بر او وارد و تفکر کند در احتیاج خود بسوی آن خداوند و بزرگی
او و در عظمت نعمتهای ابدی آخرت و فنا و پستی لذات دنیا

وشدت عقوبت آخرت بسیار کردرین معانی تفکر صحیح بکند موجب
قطع علایق وقلت وساوس نفسانی میشود ودلش متوجه
جناب مقدس الهی میشود وچون دل متوجه خدا بشد شک وسهو
ازو واقع نمیشود واین معانی را در کتاب عین الحیوة فی الجملة
بسطی داده ام واین رساله مختصر گنجایش آن ندارد دویم آنکه پناه
برد بجناب مقدس الهی از شر شیطان واستعاذه حقیقی بجا آورد
مانند کسی که از انواع درندگان گریخته پناه به بزرگ قادری برد واز
او امان طلبد ودر حدیث معتبر از حضرت صادق علیه السلام منقول است
که مردی به نزد حضرت رسول خدا صلی الله علیه وآله آمد وگفت
یا رسول الله بتو شکایت میکنم از آنچه بمن میرسد از وسوسهای
شیطانی در نماز خود تا آنکه نمیدانم که چه مقدار نماز کرده ام از کمی وزیادتی
فرمود حضرت صلعم که چون خواهی که داخل نماز شوی انگشت شهادت
دست راست را بران جیب بگذار وزور کن وبگو بسم الله وبالله
توکلت علی الله اعوذ بالله السمیع العلیم من الشیطان الرجیم چون
چنین کنی شیطان را از خود دور میکنی سیم آنست که حساب

نماز خود را بسنگ ریزه یا بگردانیدن انگشتر نگاه دارد چنانچه در حدیث
معتبر منقول است که شخصی بحضرت صادق علیه السلام شکایت از بسیاری
شک فرمود که عدد نماز خود را بسنگ ریزه نگاه دارد ودر روایت
معتبر دیگر منقول است شخصی بآنحضرت عرض کرد که من بسیار شک
میکنم ونمیتوانم حساب نماز خود را نگاه داشت مگر بانگشت
بانگشتر که از انگشتر بانگشت میگردانم فرمود که باکی نیست وسهو
ودر حدیث معتبر دیگر فرمود که باکی نیست که کسی نماز خود را بشمارد
بانگشتر یا بسنگ ریزه چند که در دست گیرد وبشمارد چهارم
آنست که نماز را بسیار طول ندهد وسبک بجا آورد وسورهای
کوتاه بخواند چنانچه در حدیث صحیح منقول است که شخصی بحضرت صادق
علیه السلام شکایت کرد که سهو در نماز شام بسیار میکنم فرمود نماز
را بقل هو الله احد وقل یا ایها الکافرون بجا آور راوی گفت که
من چنین کردم وشک از من برطرف شد ودر حدیث صحیح دیگر از آنحضرت
منقول است که سزاوار است نماز را بسبک بجا آوردن از جهة سهو
ودر حدیث موثق منقول است که شخصی از آن حضرت عرض کرد که

شک بسیار میکنم فرمود که نماز را تند بکن راوی گفت که چگونه تند بکنم
فرمود که سه تسبیح در رکوع و سجود بگو یعنی سبحان الله در هر یک
بگو یا سه تسبیح بزرگ در مجموع سه بار بگو که در هر یک یکی بشمر پنجم
آنست که نماز را با جماعت گذارد که از هر نفس بیشتر است
زیرا که همه بذکر یکدیگر نمند و رحمت الهی بر همه نازل میشود و همه
و صفوف جماعت که مانند صفهای جهاد در برابر لشکرهای
شیطان می ایستند و موجب انهزام عساکر شیاطین
میگردد و لهذا شیطان در منع نماز جماعت زیاده از سایر
اعمال خیر دیگر سعی میکند و تا مقدور است او را شبهها در
خاطر می اندازد که ایشان باقی باشد حق تعالی جمیع
را از این فضیلت محروم گرداند و استیلای او بر ایشان باقی
باشد حق تعالی جمیع مؤمنان را در سایر احوال از شر او محفوظ
دارد بمحمد و آله الطاهرین باینجا ختم شد این رساله عملیه در
مشهد مطهر منور امام المؤمنین و مولی المسلمین و بضعه سید
المرسلین علی بن موسی الرضا صلوات الله علیه و علی آبائه الطاهرین

واولاده المعصومین در روز دهم ماه ذی القعدة الحرام از سال
هزار و هشتاد و پنجم از هجرت الحمد لله اولا و آخرا و صلی الله علی
محمد و آله المقدسین کتب العبد الاقل المذنب المرجو
الرحمة الله تعالی ابن محمد صالح محمد شریف
گیلانی فی دار السلطنه
الاصفهان
سنه
۱۰۹۵
۱۰۸۰

باطل لظهور العجز والثاني مستلزم للفساد في الخلق اذ كل خالق يريد الغلبة
على الآخر ورفع سلطانه ولعله الى هذا اشير في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا ثم نقول لا خفاء في ان افاضة الوجود وتجرات امر لازم
الصدور عن الواجب بالاختيار وعدمها نقص وعجز مع عدم القدرة
وبخل وعدم كمال مع القدرة فكل خالق اما ان يفيض الوجود على كل موجود
او يفيض احد الخالقين على بعض ويفيض الآخر على غيره او يمنع احدهما
الآخر عن الافاضة ويستقل بالخلق بل اللازم كل واحد من هذه الامور والاول
باط اذ يلزم اجتماع فاعلين على فعل والثاني باط اذ يلزم خلو كل منهما عن
الافاضة اللازمة والثالث اظهر بطلانا ولعله الى هذا يلمح قوله تعالى ما اتخذ
الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على
بعض والله اعلم
بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم بعد از حمد نامحدود بر حكيم واجب الوجود متكلم بكفت شنود
ودرود غير معدود بر صاحب مقام محمود ولوا موجود بر اهل بيت او كه اين چند
ابواب رسالهٔ وجود وارکان كتابت سخا وجود بعد از دعا حسنه اداء حضرت
شاه عالم پناه فلك درگاه ظل الله على جميع خلق الله فريدون حشمت جمشيد دستگاه
كردون رفعت خورشيد اشتباه المتمثل النص ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي

مرغا داه الهی تو این شاه درویش دوست که آسایش خلق در ظل اوست
بسی بر سر خلق پاینده دار بتوفیق طاعت دلش زنده دار بموقف عرض میرساند
خادم طالب مطالب دینی ابوالفتح بن مخدوم حسینی فتح الله علیه ابواب المفاتح که چون
توفیق الهی و تایید شاهی مساعد گردید که عربی باب حادی عشر باتمام رسید و الحق
مشتمل بود بر تحقیقات جلیله و تدقیقات جمیله که دست نمی یافت بران مگر شذوذ
قلیله بعضی از صلحای مؤمنین و جمعی از فقرا مسلمین التماس کردند و الحاح نمودند
که فارسی نوشته شود درین باب که مقتصر باشند بر حل مقاصد کتاب تا همه کس ازو
نفع یابد و طبع خواص و عوام بدان شتابد پس اجابة لسؤالهم شروع کرد درین مرام
و معروف نمود غنای بیانرا بنحو این کلام و علیه التکلان فی الافتتاح والاختتام

الباب حادی عشر بدانکه مقدس سره کتاب مصباح المتهجد که از مؤلفات
شیخ ابوجعفر طوسی است علیه الرحمة والرضوان و جامع عبادات سال است
اختصار نموده و آن مختصر را برده باب ترتیب فرموده چون صحت عبادات
موقوفست بر صحت اعتقاد باب یازدهم در بیان اعتقادات بدان ملحق گردانیده
و اگرچه مناسب آن بود که بیان اعتقادات مقدم باشد بر بیان عبادات
اما چون مقصود درین مقام اختصار مصباح بود اهتمام ایشان عبادات
بیشتر نمود آنرا تقدیم فرمود ظاهر اد تسمیه و تحمید این باب بتنبیه و تحقیق اصل تکلف

نمود

نمود و ایراد تسمیه درین مقام چنانچه در بعض نسخ واقع است از تفرقات ناسخانست
والله اعلم فیما یجب علی عامة المکلفین یعنی در بیان مسائلی است واجب است
معرفت آن بر جمیع مکلفان یا در تحصیل معرفتهاست که واجبست بر جمیع مکلفان
پس کلمه ما عبارتست از مسائلست یا عبارت از معارف و بر هر تقدیر مضاف
مقدر است چنانچه نزد ازکیا مقرر است و وجوب یکی از احکام شرعیه است و بنای
احکام شرعیه بر این وجهست که اگر فعل مکلف بر حیثیتی است که بر فعل او ثواب مترتب
شود و بر ترک عقاب آنرا واجب گویند که اگر بر فعل او ثواب مترتب شود
و بر ترک او عقاب نشود آنرا مندوب خوانند و اگر بر ترک او ثواب مترتب
شود و بر فعل او عقاب مترتب نشود مکروه شمارند و اگر بر هیچ یک از فعل و ترک
او ثواب مترتب شود و نه عقاب مباح گویند و تحقیق این تقسیم در فصل عدل
خواهد آمد ان شاء الله تعالی پس واجب فعل مکلف که بر فعل او ثواب مترتب شود
و بر ترک او عقاب و آن اعم است از واجب عینی که بر ترک او عقاب مترتب
شود و واجب کفایی که بر ترک او بی فعل بعضی دیگر عقاب مترتب شود و لیکن
مراد درین مقام از وجوب وجوب عینی است چنانچه متبادر است و پوشیده
نماند که مراد آن فعل مکلف عام است از جوارح و فعل قلب با وجوب ایمان
را شامل است شود چنانچه بعضی محققان در تلویح تصریح نموده اند پس معنی مذکور
شامل است معارف اصول خمسه را و حاجت نیست که واجب را از معنی مذکور

که متعارف اصول است صرف کنند و بر معنی دیگر حمل نمایند چنانچه بعضی شارحان
توهم کرده اند مع معرفة اصول الدین بیان معرفت ما یجب است بر توجیه اول
و بیان نفس ما یجب بر توجیه ثانی چنانچه وجه آن مخفی نیست و معرفت را بر چند
معنی اطلاق کنند و اکثر آنها مناسب است درین مقام مثل ادراک مسبوق
بجهل و ادراک جزئیات و ادراک بسائط و مطلق ادراک که آن حصول صورت
شیء است در عقل و اصول جمع اصل است و اصل در لغت چیزی است که مبتنی
باشد بر او چیزی دیگر و در اصطلاح عبارتست از راجح و قاعده و دلیل و
استصحاب و دین مسلوک پیغمبر را گویند از آن حیثیت که جزا مترتب میشود بر آن
و این معنی ماخوذ است از قول عرب کما تدین تدان یعنی همچنانکه جزا میدهی جزا
داده میشوی و مراد از اصول درینمقام توحید و عدل و نبوت و امامت
و معاد است که مذکور است درین رساله و وجه تسمیه اینها به اصول دین آنست
که صحت اعمال دینیه مبتنی است بر آنها و این وجه وجیه است مناسب مقام و آنچه
بعضی شارحان گفته اند تمام نیست مگر بتکلف تمام اجمع العلماء کافة یعنی اجماع
کردند علما بتمام اجماع در لغت مطلق اتفاق است و در اصطلاح اتفاق اهل
حل و عقد است از امت محمد المصطفی صلی الله علیه و آله بر حکمی از احکام و مدار
اتفاق اهل حل و عقد نزد علماء امامیه بر دخول معصوم است در جماعت
متفقین و علامت دخول معصوم آنست که بعضی از آن [illegible]

باشد

باشد و احتمال معصومیت داشته باشد و ازین جا معلوم میشود که اهل حل و عقد
در تعریف اجماع عام تر است از آنکه جمیع علما باشد یا بعضی و مخفی نماند که متبادر از قول
والعلماء که جمع معرف بلام است و از کافة که تاکید شمولست که اجماع در ما نحن فیه
قسم اول باشد و حال آنکه چنین نیست زیرا که جمهور مخالفین مخالفند در اصول
مذکوره چه قائل نیستند بر وجوب عدل و امامت بر خدای تعالی بلکه منکرند امامت
را بطریقی که مذکور است درین مقام و نیز قائل نیستند بوجوب معارف بلکه منکرند
بدلیل بلکه ایمان مقلد نزد ایشان معتبر است پس لابد است از حمل اجماع بر اجماع فرقه
ناجیه و ظاهر آنکه بر تعمیم تنزیل مخالفین است بمنزله عدم پس گویا اجماع عام است
و اجماع فرقه ناجیه حجت است اگرچه منقول باشد بخبر آحاد چنانکه در علم اصول مقرر است
علی وجوب معرفة الله تعالی یعنی بر آنکه تصدیق بوجود واجب الوجود لذاته واجب است
و لفظ الله نزد محققین علم ذات مقدس است و نزد بعضی از برای مفهوم کلی که آن
مفهومست مر واجب الوجود لذاته را یا مفهوم مستحق معبودیت والست باین
مقام آنست که مراد مفهوم واجب الوجود لذاته باشد چنانچه مخفی نیست و صفاته
الثبوتیة والسلبیة یعنی بر وجوب معرفة اتصاف ذات خدای تعالی بصفات ثبوتیه
مثل قدرت و علم و سلبیه مثل عدم جسمیت و عرضیت و این سه اشارتست به
باب توحید و ثبوتی را گاهی اطلاق کنند بر موجود خارجی و سلبی را بر معدوم خارجی
[illegible] ثبوتی را بر چیزی که سلب در مفهوم او معتبر نباشد و سلبی را بر چیزی

که سلب در مفهوم او معتبر باشد و ظاهر مراد اینجا معنیین آخرین است و ما
یصح علیه و یمتنع یعنی بر وجوب معرفت اتصاف خدای تعالی بچیزی که صحیح است
بر و از افعال حسنه و عدم اتصاف او بچیزی که ممتنع است بر و از افعال قبیحه یا
معنی چنانست که بر وجوب معرفت اتصاف خدای تعالی بآنچه صحیح است بر او
و اتصاف او بسلب آنچه ممتنع است بر و و بر هر تقدیر عطف ما یمتنع بر ما یصح بر
ظاهر خود نیست و کلمهٔ علی متعلق است بنظر یا بحکم چنانکه مخفی نیست و درین جا
اشاره است بباب عدل بر خلاف رسالهٔ الفیه که آنجا ما یصح علیه و یمتنع عبارت
است از صفات ثبوتیه و سلبیه و تفسیر از باب عدل بباب عدل و حکمت واقع
شده و النبوة و الامامة و المعاد یعنی بر وجوب معرفت نبوة نبی و امامت
ائمهٔ اثنی عشر علیه و علیهم السلام و ثبوت معاد و پوشیده نماند که این معارف
مناسب یکدیگر نشده اند زیرا که ثبوت و امامت بظاهر محمول مسئله اند و معاد
موضوع مسئله او نیز مناسب معارف سابقه نیست چه موضوع در معارف سابقه
الله است و درین معارف نبی و ائمه و معاد مگر آنکه مراد از نبوت ارسال نبی باشد
و از امامت نصب ائمه و از معاد حشر اجساد و برین تقدیر همهٔ معارف مذکوره مناسب
شوند لیکن نفس عبارت از تکلف خالی نباشد بالدلیل لا بالتقلید متعلق است
بمعرفت مضاف بامور مذکوره یعنی واجب است که معارف مذکوره بدلیل باشند
نه بتقلید و دلیل نزد اصولیین آنچیزیست که ممکن باشد توصل بنظر صحیح در و بمطلوب

جزئی

جزئی و نزد منطقیین مرکب از قضیتین است از برای رسیدن بمجهول نظری و تقلید
اعتقاد غیر ثابت را گویند و چون دلیل اعم است از آنکه یقینی باشد که مفید تعیین است
و آن اعتقاد ثابت جازم مطابق واقع است یا ظنی که مفید ظن است و آن
اعتقاد غیر جازم است یا جهلی که مفید جهل است و آن اعتقاد غیر مطابق واقع است
که مفید تقلید است پس مراد از تقلید در مقابل دلیل تقلیدی محض خالی از دلیل
باشد و مؤید اینست آنکه گفته اند که تقلید قبول قول غیر است بی حجت و باید
دانست که مراد از معرفت اصول بدلیل آنست که تصدیق باصول از دلیل
حاصل شود بر وجهی که اطمینان قلب حاصل شود خواه مقارن باشد بمعرفت
احوال ادله و شرایط صحت آن بتفصیل بر وجهی که قادر باشد بر دفع شبه و شکوک
و خواه مقارن نباشد زیرا که معرفت اصول بدلیل باین معنی واجب عینی است
و اما معرفت بتفصیل احوال دلیل و شرایط آن بر وجهی که قادر باشد بر دفع
شبه و شکوک واجب کفایی است نه عینی چنانچه در محلش مبین شود و باین تحقیق
مندفع شود آنکه بعضی ایراد نموده اند که حکم بمعارف اصولیه بدلیل منافیست
که از حضرت رسالت صلعم و ائمه طاهرین علیهم السلام بصحت پیوسته که بمجرد استماع
کلمهٔ شهادت حکم بایمان میفرموده اند و استفسار از تفاصیل احوال خمسه
و ادلهٔ آن نمی نموده اند و وجه اندفاع آنست که معلوم شد آنچه واجب عینی است
معرفت اصول و ادلهٔ است نه مجمله و معرفت اصول از کلمهٔ شهادت

ضمنا مفهوم میگردد و معرفت اجمال چندان صعوبتی ندارد بلکه حاصلست عموم را
چنانچه منقول است از یکی از عوام که گفت البعرة تدل علی البعیر و اثر الاقدام علی المسیر
فسماء ذات ابراج و ارض ذات فجاج اما یدلان علی الصانع الخبیر یعنی پشک شتر
دلالت کند بر شتر و اثر اقدام دلالت کند بر مسیر پس آسمان صاحب برجها و زمین
صاحب راههای پهن چون دلالت نکند بر صانع خبیر پس دور نیست که پیغمبر
و ائمه معصومین علیهم السلام مطلع میشده باشند بر آنکه آن متکلم بکلمه شهادت را
معرفت اجمالی او را حاصل است بعد از آن حکم بایمان او میکرده باشند و مؤید این
سخن است آنکه حضرت رسالت پناه صلعم مشهور است که علیکم بدین العجائز و نتواند بود
که در بدایت حال بنا بر ضعف اسلام و کثرت مخالفین بمجرد کلمه طیبه بی معرفت اصول
و ادله حکم بایمان میکرده باشند بر سبیل تسامح تا در سلک مؤمنین در آیند و بعد از
آن بحقیقت ایمان متصف گردند و درین مقام مباحث دیگر هست که این مختصر
گنجایش آن ندارد فلا بد پس ناجار است مع ذکر از لفظ در آوردن مالا یمکن جهله
آنچه جایز نیست بحسب شرع نادانستن آن علی احد من المسلمین بر هیچ یک از مسلمانان
یعنی اصول خمسه مذکوره و ادله آنها و من جهل شیئا منه عطف است بر مالا یمکن جهله
علی احد من المسلمین که صله یا صفت ما است و ضمیر منه راجع است بکلمه ما یعنی لا بد است
از امور که اگر کسی نداند یکی از آن امور را خرج عن ربقة المؤمنین بیرون رود
از ربقه مؤمنان و استحق العقاب الدائم و سزاوار گردد عذاب دائم را ربقه در

لغت

لغت ریسمانست که بآن بهم یعنی بزها را بهم بندند و مراد اینجا ایمانست
بر سبیل استعاره مصرحه بنا بر تشبیه آن ریسمان بایمان در جامعیت و حفظ
از ضلالت و احتمال دارد که مؤمنین استعاره مکنیه باشد از بهم و اضافه ربقه
بمؤمنین بر هر تقدیر ذکر خروج ترشیح باشد و مخفی نماند که این کلام اشارتست بوجه
الحاق باب حادی عشر بمختصر مصباح یعنی چون ثابت شد وجوه معرفت اصول بدلیل
و عبادت صحیح نباشد و ثواب مترتب نشود بران زیرا که عدم حصول
بمعرفت آن اصول بدلیل مستلزم خروجست از سلک مؤمنان و خلود در
نار پس قول او که مالا یمکن جهله از قبیل وضع ظاهر است در موضع مضمر از جهت
تنبیه بر وجه تقریع یا بقصد مبالغه و زیادتی تمکن در ذهن سامع و وجه تخصیص حکم
مذکور بمسلمین با آنکه خصوصیت بمسلمین ندارد چنانچه سابقا تصریح نمود تعریضست
بر مخالفان یا آنکه ایشان داخلند در سلک مسلمانان و خارجند از ربقه مؤمنان
و مخلدند در عذاب نیران و باید دانست که علما خلاف کرده اند در آنکه ایمان عین
اسلامست یا غیر آن نزد بعضی عین اوست و محققان بر آنند که غیر آنست و اخص است
زیرا که اسلام تصدیق پیغمبر است در آنچه بیقین ثابت شده که او حکم نموده بآن
و این ایمان تصدیق بامعارف اصول خمسه است بدلیل و مختار مصنف این
قولست چنانکه سیاق کلام مذکور دلالت کند بران اما دلیل آنکه کسی که اصول
مذکوره را بدلیل نداند مخلدست در نار و مستحق عقاب دائمست ظواهر احادیث

مشهور است مثل حدیث ستفترق امتی علی ثلثة وسبعین فرقة کلهم فی النار
الا واحدة وحدیث مثل اهل بیتی کمثل سفینة نوح من رکب فیها نجی ومن تخلف
عنها غرق اما دلیل آنکه کسی که معارف مذکوره را نداند خارجست از سلک
ایمان اجماع فرقه ناجیه است بر آنکه مؤمن بمعنی اخص مخلد در نار و ثابت شد که
آنکس که مخلد در نار است در نار پس او مؤمن نباشد وقد رتبت ذا الباب
علی فصول عطف است بر آنچه از کلام سابق مستفاد میگردد یعنی پس الحاق کردم
این باب را بمختصر مصباح و بتحقیق ترتیب دادم او را بر هفت فصل و میشاید
که جمله حالیه باشد یا جمله معترضه و ترتیب در لغت وضع هر شیء است در مرتبه
اش و در اصطلاح گردانیدن اشیاء متعدده است بحیثیتی که اطلاق توان کرد
بر آن اشیا اسم واحد را و باشد بعضی از ایشان را با بعضی دیگر نسبتی تقدیم
و تاخیر و معنی اول انسب است و بر هر تقدیر لابد است از اعتبار تضمین یا تقدیر
در کلام تا تعدی بعلی صحیح باشد چنانچه مشهور است و صیغه ماضی مجهول است بر معنی
ماضوی اگر مراد ترتیب ذهنی باشد یا خطبة الحاق باشد و بر معنی استقبال مجاز
و اگر مراد ترتیب خارجی و خطبة الحاق نباشد بر هر تقدیر و تقدیر اسم اشاره
اشاره است بترتیب حاضر در ذهن چه ظاهر آنست که مقصود بیان ترتیب
مرتب خاص نیست بلکه مقصد بیان ترتیب مرتب عام است و آن مفهوم
کلیست مشترک میان خواص و شک نیست که آن مفهوم کلی در ذهن حاضر است

نیست صح

نه در خارج

نه در خارج و وجه ترتیب فصول سبعه بر وجه مذکور آنست که ذات مقدم است
بر صفات و صفات بر افعال بالذات و بالشرف و صفات ثبوتیه مقدم است
بر صفات سلبیه بالشرف و افعال مشترکه بین النشأتین که عدالت مقدم است
بر افعال مخصوصه یکی از نشأتین که نبوت و امامت و معاد است بالشرف
و نبوت مقدم است بر امامت و امامت بر معاد بالزمان و بالشرف چنانکه
مخفی نیست بر ارباب فضل و شرف الفصل الاول فصل اول از فصول
هفتگانه فی اثبات واجب الوجود در اثبات واجب الوجود لذاته است
یعنی بیان آنکه ما صدق واجب الوجود لذاته موجود است در خارج و پوشیده
نیست که این تصدیق موقوفست بر معرفت مفهوم واجب الوجود زیرا که
طرف واقع شده و بعد بر معرفت مفهوم ممکن الوجود چرا که معتبر است در
مقدمات دلیل و این دو مفهوم منکشف نمیشود کما ینبغی مگر بعد از معرفت
مفهوم ممتنع الوجود که قسیم ایشانست چه مشهور است که اشیا شناخته نمیشوند
مگر باضداد از اینجهت مصنف پیش از شروع در مقصود مفهومات ثلثه را بیان
فرمود و گفت فنقول پس میگوییم من پیش از شروع در مقصود کل معقول
معقول در اصطلاح مشهور آنست که صورت او در ذات عقل حاصل شود
بی مدخلیت حواس و مقابل اوست محسوس و متخیل و متوهم و گاهی اطلاق
کنند آن را بر آنچه محسوس یکی از حواس ظاهر نباشد و گاهی بر مطلق مفهوم اطلاق

کند یعنی چیزیکه حاصل باشد صورت او نزد ذات مجرده و مراد ازینجا معنی
اخیر است و مخفی نماند که لفظ کل درینمقام یک واقع نشده چه مقصود بحسب
ظاهر تقسیم است و تقسیم مفهوم را باشد و لفظ کل موضوعست از برای احاطهٔ
افراد مگر آنکه گفته شود که لفظ کل ازینجا تنبیه جامعیت یا مانعیت لیکن اگر
لفظ کل را ایراد نمی نمود بجای معقول مفهوم یا معلوم میفرمود و کیفیت
المفهوم اما کذا و کذا ظاهرتر می بود اما ان یکون واجب الوجود فی الخارج
لذاته و اما ان یکون ممکن الوجود لذاته و اما ان یکون ممتنع الوجود فی الخارج
لذاته یعنی مفهوم یا آنست که واجب الوجود نسبت بوجود خارجی او از جهة
ذاتش یا ممکن الوجود است وجود خارجی او از جهة ذاتش یا ممتنع است وجود
خارجی او از جهة ذاتش بقید وجود بخارج یا وجود [illegible] انکه متبادر از وجود
خارجی است از برای تقریبست بانکه مقصود درین مقام تقسیم مفهومست
باعتبار وجود خارجی و الا وجوب و امکان و امتناع خصوصیت بوجود
خارجی ندارند بلکه در وجود ذهنی و سایر اوصاف نیز جاری شوند و مراد
از وجود خارجی حالتیست که مظهر آثار و احکام خارجیه باشد چون حرارت
و برودت و سواد و بیاض همچنانکه وجود ذهنی حالتیست که مظهر آثار و احکام
ذهنیه باشد چون کلیت و جزئیت و جنسیت و فصلیت و قید لذاته در قسم
اول احتراز است از ممکن الوجود که واجب الوجود لغیره است و در قسم

ثالث احتراز است از ممکن معدوم که ممتنع الوجود لغیره است و در قسم ثانی
قید واقعیت و مذکور است جهة موافقت قسمین زیرا که ممکن الوجود لغیره
معقول نیست چنانچه در محلش واقع است و تحقیق یافته و تفصیل و تقسیم
مذکور بر وجهی که مشهور است آنست که اگر ذات مفهوم مقتضی وجود خارجی
اوست واجب الوجود لذاته است و اگر ذات او مقتضی عدم خارجی اوست
ممتنع الوجود لذاته است و اگر ذات او مقتضی هیچ کدام نیست ممکن الوجود
لذاته است اینجا مباحث نفیسه است که موشح ساخته ایم بان شرح را و پوشیده
نماند که علما خلاف کرده اند در انکه علت احتیاج ممکن بمؤثر چه چیز است حکما
بر این اند که علت امکان تنهاست و بعضی متکلمین بر انند که حدوث تنهاست
و بعضی بر انند که حدوث با امکان شرط او و بعضی بر انند که حدوث با امکان
شرط او و مختار نزد محققین مذهب حکماست ازین جهة گفت ولا شک و نیست
شکی فی ان ههنا موجودا فان کان واجبا فالمطلوب در انکه هست در خارج
موجودیم یعنی ثبوت موجودی بدیهی اولیست که سزاوار نیست که شک کند در و
عاقلی و معلومست که موجود در خارج منحصر است در واجب الوجود لذاته و
ممکن الوجود لذاته چه ظاهر است که ممتنع الوجود لذاته در ظاهر موجود نتواند بود
پس مطلوب ثابت است یعنی واجب الوجود لذاته و ان کان ممکنا و اگر باشد
آن ممکن افتقر الی موجد یوجده محتاج بود بموجدی که ایجاد کند ان موجود ممکن را

بالضرورة یعنی افتقار ممکن موجود بموجدی که او را ایجاد کند بدیهیست
که احتیاج به بیان ندارد زیرا که حکم بانکه احد متساویین در حد ذات رجحان
نمی یابد بر آن دیگری مگر بمرجح خارجی بدیهی اولیست که جازمست بدان بله و
صبیان بلکه مرکوزست در طباع بهایم چنانچه در محلش مبین است و مراد از
موجد موجود است بنابر آنکه تحقیق که موجد موجود در مغایرت موجود باید
چه اگر مراد از مطلق موجد باشد جزء او باشد او را در واجب و ممکن صحیح نباشد
و ثبوت واجب یا دور یا تسلسل لازم نیاید فان کان الموجد واجبا فالمط
پس اگر باشد آن موجد موجود واجب لذاته پس مطلوب ثابتست نیز
وان کان ممکنا افتقر الی موجد آخر و اگر باشد آن موجد موجود ممکن محتاج باشد
بموجد موجود دیگر غیر موجود اولی فان کان هو الاول دار پس اگر باشد
این موجد ثانی عین ممکن اول دور لازم آید و آن توقف چیزیست بر چیزی
که موقوف باشد بر و بیک مرتبه یا بمراتب وان کان ممکنا آخر تسلسل و اگر
باشد این موجد ثانی ممکن دیگر غیر ممکن اول تسلسل لازم آید بر تقدیر عدم
انتهاء بواجب لذاته و عدم عود و مع هذا تواند بود که موجد ثانی غیر ممکن اول
باشد و ممکن نباشد بلکه واجب لذاته باشد و ثبوت مط لازم آید پس حق
تقریر آن بود که بعد از تردید دوم گفتی که پس اگر آن موجد موجود واجب
لذاته باشد یا منتهی باشد بواجب لذاته مط ثابت شود و اگر عود کند در مرتبه

دور لازم آید و اگر برود الی غیر النهایه تسلسل لازم آید و تسلسل باطل نزد
حکما ترتب امور مجتمعه و غیر متناهیه است خواه ترتب وضعی باشد چنانکه در صورت
عدم تناهی ابعاد است و خواه عقلی بطریق تصاعد از معلولی بعلت و آن را
تسلسل از جانب علت گویند چنانکه در ما نحن فیه است یا بطریق تنازل از
علت بمعلول که آن را تسلسل از جانب معلول گویند و نزد متکلمین وجود
امور غیر متناهیه است مطلقا خواه مرتب باشد و خواه نباشد و خواه مجتمع
باشد و خواه نباشد و مخفی نماند که بر تقدیر عدم ثبوت واجب لذاته همچنانکه
دور و تسلسل محتملست در بادی النظر تقدیم شیء بر نفس نیز محتملست پس اولی
بود که گفتی که اگر موجد ممکن باشد مفتقر باشد بموجدی پس اگر نفس او باشد
تقدیم شیء بر نفس لازم آید و اگر ممکن باشد اول باشد دور لازم آید و اگر ممکن
دیگر باشد تسلسل مگر آنکه گفته شود که چون بطلان تقدم شیء بر نفس ظاهرتر
بود بدان التفات ننمود لیکن در دلیلی که بعد ازین مذکور شود تعرض نموده
اند باحتمال تقدیم شیء بر نفس چنانچه معلوم خواهد شد و از جهت تعیین و تنبیه
بر جواز وجهین و اینجا مباحث دیگر هست که ایراد آن بتطویل می انجامد و
این مختصر گنجایش آن ندارد و هو باطل ظاهر آنست که ضمیر راجع است بتسلسل
یعنی تسلسل محالست و تخصیص دعوی بطلان دور و تسلسل معا اشارت
بآنکه بطلان دور بدیهی است چنانچه مذهب رازیست و محقق طوسی اختیار

نموده پس گوییا که در و احتیاج بدعوی نیز نیست بخلاف تسلسل یا اشارت
بانکه بطلان تسلسل مستلزم بطلان دور است زیرا که دور مستلزم تسلسل است
چنانچه مشهور است و احتمال دارد که ضمیر راجع باشد بهر یک از دور و تسلسل
یا بیکی از ایشان لا علی التعیین چه لازم در حقیقت یکی از ایشانست لا علی
التعیین و شک نیست که ابطال یکی از ایشان موجب ابطال هر یک از ایشان
است زیرا که احد الامرین اعم است از کل واحد و ابطال اعم مستلزم ابطال
اخص است پس گوییا گفته که لازم بهر دو قسم باطل است اما وجه بطلان
و تنبیه بر آنست که هرگاه که آ موقوف باشد بر ب بیک مرتبه یا بمراتب و ب
موقوف باشد بر آ بیک مرتبه یا بمراتب و تقدم شیء بر نفس و تاخر شیء از نفس
هر دو محال اند بالضروره و اما وجه بطلان تسلسل و دلیل بر و بسیار است
و اقوی او آنه برهان تطبیق است و تقریر آن برین وجه است که اگر سلسله غیر
متناهیه موجود شود لازم آید که دو سلسله غیر متناهیه موجود شوند یکی سلسله
مفروضه بالتمام و دیگری جزو آن سلسله یعنی ما عدای مقدار متناهی از و
از جانب مبدأ و شک نیست که ممکن است تطبیق این دو سلسله بهم پس
اگر در مقابل هر جزء از سلسله کل جزوی از سلسله جزوی باشد تساوی کل
و جزء لازم آید و آن محالست و الا انقطاع سلسله جزء لازم آید و انقطاع
سلسله جزء مستلزم انقطاع سلسله کل است وجه زاید نیست کل بر سبیل جزء

مگر بقدر متناهی و زاید بر متناهی بقدر متناهی متناهی است بالضروره و انقطاع
این دو سلسله خلاف فرض است پس محال باشد و هرگاه لازم که وجود سلسله
غیر متناهیه است بهر دو قسمش محال باشد وجود سلسله غیر متناهیه نیز محال باشد
این است تحریر و تقریر برهان تطبیق و پوشیده نماند که سلسله جزء بعینه جزء
سلسله کل است از جانب غیر متناهی پس انقطاع سلسله جزء انقطاع سلسله
کل است بعینه و بعد از انقطاع سلسله جزء احتیاج نیست باثبات انقطاع
سلسله کل بمقدمات مذکوره آری اگر سلسله ناقصه منقطعه خارج باشد
از سلسله زائده احتیاج افتد در اثبات انقطاع سلسله زائده بمقدمات
لیکن ما نحن فیه ازین قبیل نیست و لان عطفست بر دلیلی که مفهوم میشود
از محتوای کلام سابق یعنی واجب الوجود لذاته موجود است از جهت آنکه شک
نیست که در خارج موجودی هست و از جهت آنکه دو دلیل بر ثبوت واجب
الوجود لذاته ایراد نموده است که اول اثبات واجب لذاته بر دو قسم است
یکی آنکه موقوفست بابطال دور و تسلسل و دیگری آنکه موقوف نیست بر
ابطال دور و تسلسل بلکه دلالت میکند اولا بر ثبوت واجب لذاته و از و
انتقال کرده میشود ببطلان تسلسل چنانچه معلوم خواهد شد پس دلیل او را
از قسم اول ایراد نموده و دلیل ثانی را از قسم ثانی و در بعضی نسخ کتاب لان
است بی واو که دلیل بطلان تسلسل باشد لیکن سیاق کلام مؤید نسخه است

ازان جمیع آحاد تلک السلسلة الجامعة لجمیع الممکنات ممکنة یعنی اگر موجود
نباشد واجب الوجود لذاته هر آینه باشد هر موجودی ممکن هستند بممکن دیگر
پس متحقق شود سلسلهٔ مرکبهٔ از ممکنات غیر متناهی پس مجموع آن سلسله
جامعهٔ جمیع ممکنات ممکنهٔ موجود ممکنست زیرا که جمیع اجزای آن سلسله
موجود هست و محتاج هست باجزا که ممکنات اند و هر موجود محتاج خصوصا ممکن
ممکن هست پس آن سلسله ممکن باشد و مخفی نماند که لفظ آحاد در کلام مصنف
زاید هست چنانچه در تقریر ترجمه اشارت شد و نیز قول او تلک السلسلة
بر تقدیر که این دلیل دلیل اثبات واجب بیز چنانکه ظاهر هست نه دلیل ابطال
تسلسل اشارت نیست بسلسله که در دلیل سابق مذکور شد زیرا که آن
سلسله در مقابل دور هست و درین دلیل نیز دور محتمل هست بلکه اشارت نیست
بسلسلهٔ مرکبهٔ از ممکنات غیر متناهیه که بالاخره لازم آید خواه بر تقدیر
دور و خواه بر تقدیر تسلسل چنانکه وجه آن از مقدمات که بعد ازین مذکور
شود معلوم خواهد شد لیکن حمل آن برین معنی مستبعد هست جدا و این
تدقیق از خصائص این شرح هست و درین مقام تحقیقات دیگر هست
که در ان شرح مذکور هست فیشترک یعنی چون مجموع آن سلسله جامعهٔ موجود
ممکنست پس مشارک باشد با هر یک از آحاد خود فی امتناع الوجود لذاتها
در انکه ممتنع هست که بذات خود موجود شود بی موجد موجودی و الا واجب

لذاته

لذاته باشد با انکه ممکنست فلابد لها من موجد پس لابد هست مر آن سلسله را از
موجد موجودی خارج عنها بالضرورة که خارج باشد ازان سلسله البته زیرا که
موجد مجموع آن سلسله اگر خارج نباشد هر آینه نفس او خواهد بود یا جزء او و هر دو
باطلست پس متعین هست که خارج باشد اما بطلان انکه نفس باشد از جهة آنکه
موجد مجموع اگر نفس او باشد نفس او من حیث الوجود خواهد بود نه من حیث
هی هی زیرا که ثابت شد که وجود او بذات خود نتواند بود و الا واجب لذاته
باشد نه ممکن و برین تقدیر اگر وجود علت عین وجود معلول باشد تقدم شیء
بر نفس لازم آید و اگر غیر باشد لازم آید که یکشیء موجود بدو وجود باشد و اما بطلان
انکه جزء باشد از جهة انکه موجد کل باید که موجد جزو از اجزای او باشد و الا موجد
کل نباشد پس لازم آید که ان جزو علت نفس خود و علت علل خود باشد و آن
محالست بالضرورة درین تقدیر اعتراض کرده اند که دعوی استحالهٔ علیت آن
جزو علل هر علل خود را دعوی بطلان دور هست و حال انکه دلیل را از جملهٔ ادلهٔ
شمرده اند که ابطال دور و تسلسل در و ماخوذ نیست چنانچه اشارت رفت
بدان و جواب گفته اند که کافیست در ابطال انکه موجود جزو کل او باشد لزوم
انکه آن جزو علت نفس خود باشد و اما لزوم آنکه علت علل خود باشد بر سبیل
ترتب مذکور شد فی الحقیقة جزو دلیل نیست و ممکنست که بدو وجه دیگر جواب
گفته شود اول انکه مراد از عدم افتقار این دلیل بابطال هر یک از ایشان بمعنی

رفع ایجاب کلی است نه بعدم افتقار او یا بطال هیچ یک از ایشان بمعنی سلب کلی
زیرا که متقابل بر دو قسم مقرر است یا بطال هر یک از ایشان بمعنی رفع ایجاب
کلی دوم آنکه ظاهر است که مراد از بطلان علیت جز علل خود را بطلان او باشد
نه از آن حیثیت که دور است مستلزم تقدم شیء بر نفس بلکه مراد بطلان او باشد
از آن حیثیت که مستلزم توارد علتین مستقلتین است بر معلول واحد فیکون
واجبا بالضرورة یعنی چون ثابت شد موجد مجموع سلسلهٔ جامعه خارج از و
باشد پس باشد آن موجد واجب لذاته البته زیرا که مراد از سلسلهٔ جامعهٔ مذکوره
سلسلهٔ مرکبه از جمیع ممکنات متسلسله الی غیر النهایه مشتمل بر سلاسل غیر متناهیه است
که بالاخره کلام منجر شود بآن و شک نیست که موجد خارج ازین سلسلهٔ جامعه
که موجد او باشد واجب لذاته است یا مستلزم او چه اگر ممکن باشد و منتهی
نباشد بواجب لذاته داخل خواهد بود در آن سلسله و این خلاف فرض است
و ازین تقریر ظاهر شد که در تقریر مصنف تسامح است از چند وجه و هو المط
و ثبوت واجب لذاته پس مطلوب است و برین کلام اعتراض کرده اند که دلیل
مذکور قیاس خلف است و در قیاس خلف باید گفت که لازم باطل است
نه آنکه مطلب است و جواب گفته اند که گاهی لازم باطل است در قیاس خلف
عین مطلوب می باشد چنانکه میگویند که این خلف است یا آنکه مطلوب است
و اینجا مراد اینست و ممکن است که جواب گفته شود بدو وجه دیگر یکی آنکه تواند

بود که دلیل مذکور قیاس خلف نباشد بلکه قیاس استثنائی باشد بوضع
استثنا چنانچه تقریر آن باندک تاملی ظاهر شود دوم آنکه لام المطلوب از برای
عهدی باشد یعنی اینست که آن مطلوبی که نقیض او فرض کرده شد پس خلاف
فرض باطل باشد پس نقیض مطلوب باطل باشد پس مطلوب حق باشد چنانچه
در قیاس خلف متعارف است اینست تقریر کلام بر تقدیر حمل او بر دلیل
اثبات واجب لذاته و اما تقریر کلام بر حمل او بر دلیل ابطال تسلسل برین وجه است
که چون ثابت شد که موجد مجموع سلسلهٔ جامعه واجب لذاته است پس این
واجب لذاته اگر موجد بعضی اجزاء آن سلسله نباشد موجد آن سلسله نباشد
زیرا که لابد است که موجد کل موجد بعض اشیاء آن باشد بالضرورة و الا موجد
کل نباشد پس موجد بعض اشیا سلسله باشد البته و برین تقریر انقطاع آن
سلسله لازم آید و الا توارد علتین مستقلتین بر معلول واحد لازم آید و
درین مقام فواید جلیله و فواید جمیله است که متفرد نیست شروع کردم بآن
الفصل الثانی فصل دوم از فصول سبعه فی صفات الثبوتیة در اثبات
صفات ثبوتیه واجب لذاته و هی ثمان و این صفات ثبوتیه هشت است
قدرت و علم و حیوة و اراده باصرا است و ادراک و سرمدیت و کلام و
صدق و ظاهر مراد از صفات ثبوتیه که زیادتی اهتمام بشان ایشان است بنا
بر اختلافی که در ایشان واقع است و اصول صفات ثبوتیه هشت است

و فروع بیشتر است و بر این قیاس است کلام در صفات سلبیه الاولی از تعالی
قادر مختار یعنی صفت اول از صفات ثبوتیه قدرت و اختیار است پس در عبارت
کتاب مسامحه است و بر این قیاس است کلام در بیان سایر صفات و مخفی
نماند که قدرت و اختیار در اصطلاح دو لفظ مترادفند و مشترکند میان دو
معنی یکی بودن فاعل بحیثیتی که صحیح باشد از و فعل و ترک بآن معنی که هیچ کدام
لازم ذات من حیث هی هی او نباشد بلکه لازم او باشد بشرط اراده و مقابل
این معنی است ایجاب و آن بودن فاعل است بحیثیتی که فعل یا ترک لازم
ذات من حیث هی هی او باشد بی شرط اراده و دیگری بودن او فاعلست
بحیثیتی که اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و اینجا مراد معنی اول است زیرا که او مختلف
فیه است میان متکلمین و حکما و معنی ثانی متفق علیه است چنانچه در محلش
مذکور است و تقدیم قدرت بر علم یا آنکه علم اشملست آنست که قدرت بمعنی
مقصد مختلف فیه است میان متکلمین و جمهور حکما بخلاف علم که خلاف نکرده
اند در وی مگر شرذمه قلیله از قدما پس اهتمام ایشان قدرت بیشتر باشد و
شارحان وجوه دیگر گفته اند که وجه آن ظاهر نیست لان العالم عالم ماسوای
خدای تعالی است از اجناس موجودات چنانکه گویند عالم حیوان و عالم انسان
و عالم بر جزو کل اطلاق کنند و ظاهر اینجا مراد کل است یعنی مجموع موجودات
غیر خدای تعالی و نیز ظاهر آنست که قول او لان العالم متعلق است بمحذوفی

که دلالت میکند عنوان بر و یعنی هو قادر مختار لان العالم خدای قادر و
مختار است از جهة آنکه عالمست بر این قیاس است کلام در ادراک سایر صفات
محدث یعنی موجودی که وجود او مسبوق باشد بعدم بسبب زمانی و مقصد
آنست که عالم بجمیع اجزا محدث است خلاف مر جمهور حکما را چه غیر از افلاطون
و جالینوس از ایشان بر آنند که عالم قدیمست اما فلکیات بمواد خود و بصور
جسمیه و نوعیه خود و اعراض مطلقا غیر از حرکات و اوضاع شخصیه و اما عنصریات
بمواد خود و صور جسمیه و نوعیه خود بذواتها و صور نوعیه خود بجنسها یا بنوعها
لان کل جسم یعنی دلیل دیگر بر آنکه عالم بجمیع اجزا محدث است آنست که عالم
آیا اجسامست یا اجزا اجسام یا اعراض قایم بآنها و هر یک از اقسام ثلثه
محدث است پس عالم بجمیع اجزا محدث باشد اما حدوث قسمین اولین از جهة
آنکه هر جسمی که هست خواه فلکی و خواه عنصری و هر جسم فانه لا ینفک عن الحوادث
حوادث جمع حادث است همچون کواهل که جمع کاهلست و حادث بمعنی محدث
است و مخفی نماند که اینجا مراد معنی مفرد است نه معنی جمع پس بدرستی که هر جسم
کلا و اجزا منفک نیست از حادثی و نیز از برای اسم آن صفت فعلیه تقدیر باید
کرد و الا دخول فا بر خبرش صحیح نباشد یعنی لان کل جسم یوجد چنانکه در ترجمه
اشارت شد بآن اعنی الحرکة و السکون و میخواهم از آن حادث حرکه و سکون
زیرا که جسم و اجزای آن منفک نیستند از تحیز و هر چه منفک نیست از تحیز منفک

قسم بدل

نیست از حرکت یا از سکون اما صغری از جهة آنکه جسم و اجزای او جواهر اند و
جوهر عبارتست از ممکن قایم بذات خود و معنی قیام ممکن بذات خود نزد
متکلمین تحیز بالذات است و اما کبری از جهة آنکه تحیز کون در حیز است اگر کون
اولست در حیز ثانی حرکت است و اگر کون ثانی نیست در حیز اول سکونست
پس ثابت شد که جسم و اجزای او منفک نیستند از حرکت یا سکون و هما حرکة
و سکون حادثان لاستند عائهما المسبوقیة بالغیر حادثند بسبق زمان چه
هر یک از ایشان اقتضا میکنند مسبوقیت را بکون اول بسبق زمانی و ما
لا ینفک عن الحدث فهو محدث بالضرورة و هر چه منفک نباشد از محدث پس
او محدث است البته زیرا که اگر قدیم باشد قدم ان محدث لازم آید و درین
مقام الجاث کثیره است که در شرح مشروح شده و اما حدوث قسم ثالث
از جهة آنکه وجود اعراض موقوفست بوجود جواهر و حدوث جواهر ثابت
شد پس اعراض نیز حادث باید بود زیرا که موقوف بر حادث حادث است البته
پس ثابت شد که عالم بجمیع اجزا حادث باشد و اینجا اعتراضیست مشهور و او
آنست که حصر عالم در اقسام ثلثه ممنوع است چه میتواند بود که بعض از عالم متحیز نباشد
مثل عقول و نفوس مجرده که حکما اثبات کرده اند و بعد مجرد که افلاطون اثبات
نموده و اعراض قایمه بدین مجردات و جواب گفته اند که مدعی درین مقام حدوث
حدوث آنچیزیست که وجود او ثابت شده از جملهٔ عالم و آن اجسامست و اجزاء

اجسام

اجزاء اجسام چنانکه عدم هیچ یک ثابت نشده و پوشیده نماند که این جواب
اگرچه اعتراض را از اثبات حدوث عالم دفع میکند فاما از اصل مقصد که
اثبات قدرت است دفع نمیکند زیرا که جایز است که مؤثر در عالمی که وجود و
حدوث او ثابت شده یکی از مجردات باشد که وجود و حدوث ایشان
ثابت نشده و آن مجرد قدیم باشد پس واجب لذاته مؤثر باشد در ان مجرد
قدیم بر سبیل ایجاب و او مؤثر باشد در عالم حادث بر سبیل اختیار پس متفرع
نشود فیکون المؤثر فیه هو الله تعالی یعنی پس باشد مؤثر در عالم حادث و آن
واجب لذاته است چرا که واجبست انتهای ممکنات باو و الا دور یا تسلسل
لازم آید قادر المختار الوکان موجبا از جهة آنکه واجب لذاته مؤثر است در عالم
حادث که اگر موجب باشد در ایجاد عالم زمختار لم یتخلف اثره عنه بالضرورة
تخلف نکند اثر او که عالم است از و البته زیرا که واجب لذاته موجب باشد در ایجاد
عالم خالی از ان نیست که باستقلال موجب است یا بشرط قدیم یا بشرط حادث
و بر هر تقدیر منفک نشود اثر از و و اما بر تقدیر اولین ظاهر است زیرا که ممتنع است
تخلف معلول از علت مستقله و اما بر تقدیر دو یا از جهة آنکه ان شرط اثر واجب
لذاته است پس تاثیر او در و باستقلالست با شرط یا شرط حادث دیگر و بر شرط
اولین امتناع تخلف اثر از و لازمست و بر تقدیر اخیر نقل کرده میشود کلام
در ان شرط حادث و همچنین در هر مرتبه پس یا منتهی میشود بحادثی که مؤثر باشد

در واجب لذاته باستقلال یا بشرط قدیم یا دور یا تسلسل لازم آید امتناع
تخلف اثر از و فیلزم اما قدم العالم پس لازم آید یا قدم عالم اگر علت مستقله عالم
که واجب لذاته است تنها یا با شیء دیگر قدیم باشد او حدوث الله تعالی یا لازم
آید حدوث واجب لذاته اگر علت مستقله عالم حادث باشد زیرا که ثابت
شد که علت مستقله عالم واجب لذاته تنها یا بشرط قدیم اما بر تقدیر اول ظاهر است
و اما بر تقدیر ثانی از جهة آنکه مفروض آنست که شرط قدیم است پس واجب
لذاته را حادث باید بود و الا هر علت مستقله حادث نتواند بود و هما باطلان
و قدم عالم و حدوث واجب لذاته محالند زیرا که حدوث عالم ثابت شده و واجب
لذاته لابد است که قدیم باشد و از تقریر مذکور ظاهر شد که حاجت نیست در اتمام
دلیل بآنکه تخصیص کنند کلام را بد و احتمال اول از احتمالات ثلثه مذکوره در ایجاب
واجب لذاته و ابطال کنند احتمال ثالث را بدلیل دیگر چنانچه بعضی شارحان
توهم نموده اند و اینجا فوائد دیگر هست که در شرح مذکور است و بعد از آنکه بیان
کرد که خدای تعالی قادر مختار است از جهة رد مذهب حکما خواست که بیان
کند که قدرت او شامل است جمیع ممکنات را از جهة رد اقوال منکرین شمول
مثل ثنویه که میگویند که خدای تعالی قادر نیست بر شر و نظامیه که میگویند که
قادر نیست بر قبیح و بلخی که میگویند که قادر نیست بر مثل مقدور عباد و جبهوی
معتزله که میگویند که قادر نیست بر نفس مقدور عباد پس گفت و قدرته تتعلق

بجمیع المقدورات یعنی قدرت خدای تعالی تعلق میگیرد بجمیع ممکنات و آنکه بعضی
شارحان گفته اند که این کلام رد حکما است که میگویند که خدای تعالی قادر نیست
بر اکثر از واحد بنا بر آنکه از واحد صادر نشود مگر واحدی مبنی است بر قلت
تدبر و تفحص زیرا که مراد از سلب قدرت خدای تعالی بر اکثر از واحد سلب امکان
صدور است اکثر از واحد است چنانچه از دلیلش مستفاد میگردد و نه سلب
قدرت بمعنی تنازع فیه بر اکثر از واحد چه ایشان منکرند قدرت این معنی را
مطلقا چنانکه گذشت لان العلة الموجبة الی المؤثر از جهت آنکه علت احتیاج
ممکن بمؤثر قادر و هی الامکان امکان است و بس و او مشترک میان جمیع ممکنات
پس بعد از ثبوت آنکه قدرت خدای تعالی متعلق شود ببعضی ممکنات زیرا که
اشتراک علة مستلزم اشتراک معلول است و درین دلیل نظر است از چند وجه
که تفصیل آن در شرح مذکور است و ظاهر آنست که قول او و نسبته ذاته
الی الجمیع سواء یعنی نسبت ذات خدای تعالی بجمیع ممکنات برابر است اشارتست
بدلیل دیگر بر شمول قدرت خدای تعالی چنانچه مشهور است درین مقام و
تقریر آن بر این وجه است که صحت مقتضی قدرت ذاتست چرا که واجب است
استناد صفات خدای تعالی بذاتش و صحت مقدوریت امکانست زیرا که
وجوب و امتناع منافی مقدوریتند پس هرگاه ثابت شد که قدرت خدای
تعالی بر بعضی ممکنات ثابت شد بر همه و حاصل آنست که ذات خدای تعالی

علت مقتضیه مقدوریت ممکنات است و امکان مستلزم ارتفاع موانع
پس لابد است از مقدوریت جمیع ممکنات بنا بر وجود مقتضی و ارتفاع
موانع و بعضی شارحان این کلام را از تتمه دلیل او دانسته اند و این خلاف
ظاهر و مشهور است فتکون قدرته عامة پس باشد قدرت خدای تعالی
شامل جمیع ممکنات الثانیة انه تعالی عالم صفت دوم از صفات ثبوتیه
علم است و پوشیده نماند که علم را بر معانی کثیره اطلاق کنند مثل ادراک مطلق
و تصدیق مطلق یقینی و مفهوم شامل تصدیق یقینی و تصورات و غیر اینها لیکن
اولی آنست که درین مقام بر معنی اخیر محمول شود چه این متبادر است از لفظ
علم بحسب شرع و لغت و عرف چنانچه محققان گفته اند و نیز علم خدای تعالی منحصر است
در یقین و تصور و ممکن است حمل او بر معنی اول بنا بر آنکه مراد از صورت
عامه باشد از صورت عقلیه و خارجیه تا شامل شود علم حضوری را چرا که
علم خدای تعالی حضوری است چنانچه در محلش تحقیق یافته لانه فعل یعنی خدای
تعالی عالم است از جهت آنکه ایجاد کرده الافعال المحکمة المتقنة آثار استوار
مناسب را که مشتمل است بر لطائف صنع و بدایع حکمت و کل من فعل ذلک
فهو عالم بالضرورة و هر کس که ایجاد کند اینچنین آثار را پس او عالم است
بطریق بداهت پس خدای تعالی عالم باشد اما صغری از جهت آنکه خدای
تعالی عالم را بر نمط بدیع و نظام متسع کرده است بحیثیتی که در آن متحیر است

و وفا نمیکند بتفاصیل آن دفاتر و اقلام و اما کبری از جهت آنکه بدیهی است
چنانچه لفظ بالضرورة اشارتست بآن و متنبه است بر آن اینست که هر که
خطوط ملیح دید یا الفاظ فصیح شنید بیقین میداند که فاعل آن عالم است
و بعد اللتیا و التی بداهت کبری وقتی مسلم است که مراد از علم تصدیق
مطلق یا ادراک مطلق باشد فاما اگر مراد تصدیق یقینی و تصور باشد
چنانچه ظاهر و مناسب است ظاهر المنع است چه در ایجاد آثار محکمه متقنه
علم ظنی کافیست و بعد از آن که اثبات کرد اصل علم را از برای رد مذهب
بعضی از حکما خواست که اثبات کند شمول علم را از برای رد اقوال منکرین
شمول مثل جمهور حکما که میگویند که خدای تعالی عالم نیست بجزئیات مادیه
از آن حیثیت که جزئیاتند و بعضی معتزله که گویند که عالم نیست بحوادث پیش
از وجود ایشان و بعضی که میگویند که عالم نیست بغیر خود پس گفت و علمه
یتعلق بکل معلوم یعنی علم خدای تعالی متعلق است بطریق استمرار بهر چه از
شان اوست آنکه تعلق گیرد با و خواه کلی و خواه جزئی خواه قدیم و خواه
حادث پیش از وجود یا بعد از وجود و خواه واجب و خواه ممکن و خواه
ممتنع لتساوی نسبته جمیع المعلومات الیه از جهت آنکه برابر است نسبت
همه اشیا بخدای تعالی در صحت آنکه معلوم باشند یعنی صحیح است که خدای تعالی
عالم باشد بهر اشیا لانه حی یصح ان یعلم کل معلوم از جهت آنکه خدای تعالی

حی است صحیح است که عالم باشد بهمه اشیاء اما صغری چنانچه عنقریب معلوم
خواهد شد و اما کبری از جهت آنکه حیات بالنفس صحت علم و قدرتست
یا صفتی که موجب صحت علم و قدرت شود و بر هر تقدیر صحت علم که معتبر است
در مفهومش مشترکست میان همه اشیاء و اختصاص بالشیء و ما دون شیء
ندارد و چون ثابت شد که صحیح است علم خدای تعالی بجمیع اشیاء فیجب له ذلک
پس واجب است مر خدا را علم بجمیع اشیا که صحیح است مر او را هر آینه محتاج
باشد در علم ببعض اشیا بغیر خود و لیکن تالی باطلست لاستحالة افتقاره
الی غیره از جهت آنکه محالست که خدای تعالی محتاج باشد در صفت کمال
که صحیح است اتصاف او با و بغیر خود چنانکه مبین خواهد شد پس مقدم نیز باطل
باشد پس ثابت شد که واجب است که خدای تعالی عالم بجمیع اشیا باشد
الثالثة انه تعالی حی یعنی صفت سیم از صفات ثبوتیه حیاتست اتفاق
کرده اند جمهور عقلا در آنکه خدای تعالی حی است لیکن در معنی حیات اختلاف
است جمهور متکلمین بر آنند که حیات او صفتی است که موجب صحت علم
و قدرت باشد حکما و بعضی معتزله بر آنند که صحت علم و قدرت است لانه
قادر عالم از جهت آنکه خدای تعالی قادر و عالمست و هر قادر عالم حی است
فیکون حیا بالضرورة پس باشد خدای تعالی حی بالضرورة اما صغری از
جهت آنکه ثابت شد که خدای تعالی قادر و عالم است و اما کبری از جهت

انکه حیات خواه نفس صحت علم و قدرت باشد و خواه مبدا آن شرط علم
و قدرت است و شرط ممتنع الانفکاکست از مشروط الرابعة انه تعالی مرید
و کاره صفت چهارم از صفات ثبوتیه اراده و کراهت است و مراد از اراده
صفتی است که تخصیص کند ترک مقدور را بوقوع و بسیار است که اطلاق کنند
اراده را بر صفتی که مخصوص گرداند یکی از طرفین مقدور را بوقوع خواه فعل
باشد و خواه ترک فعل و این معنی مشهور است و لهذا اکثر چنانست که بذکر اراده
اکتفا می نمایند لیکن مصنف معنی غیر مشهور را اراده نموده از برای تنبیه بر اشتراک
لان تخصیص الافعال یعنی خدای تعالی مرید و کاره است از جهت آنکه از و صادر
میشود فعل در بعضی اوقات دون بعض مثل وجود در وقت خاص با آنکه
نسبت ذات او بجمیع اوقات برابر است و مخصوص است گردانیدن آثار
بایجاد آنها در وقت دون وقت آخر بموجود گردانیدن ایشان در وقت معین
نه در وقت معین دیگر با وجود برابری نسبت ذات بهمه اوقات لابد له من
مخصص ناچار است مر این تخصیص را از مخصصی که تخصیص کند آن آثار را بایجاد
ایشان در اوقات معینه و الا لازم آید ترجیح احد متساویین بی مرجح و آن
محالست ببدیهه عقل و نیز بعضی ممکنات موجود میشود و بعضی اصلا موجود
نمیگردد و چون عقلا بآنکه نسبت ذات بهمه ممکنات برابر است پس تخصیص بعضی
ممکنات را بایجاد دون بعضی نیز لابد است از مخصص و هو آن مخصص الارادة

ارادهٔ است تواند بود که مراد از اراده اینجا اخص باشد بر وفق آنچه مدعی
مذکور شده و دلیل کراهیت متروک باشد بمقایسه چنانچه گفته شود که تخصیص
افعال را بترک ایجاد افعال ایشان در اوقات معینه لابد است از مخصص
و آن کراهیت است و تواند بود که مراد از اراده اینجا معنی اعم باشد بنا بر آنکه
تخصیص افعال به ایجاد ایشان در اوقات معینه مستلزم تخصیص افعالست
بترک ایجاد ایشان در اوقات معینهٔ دیگر یعنی تخصیص افعال را بایجاد در اوقات
معینه لابد است از مخصص که تخصیص دهد ایجاد ایشان را بآن اوقات معینه
دیگر و آن مخصص اراده است و برین تقدیر در کلام مصنف اشاره است
بهر دو معنی اراده و لانه امر و نهی از جهت آنکه امر کرد خدای تعالی مکلفان را بطاعات
و عبادات و نهی نمود ایشان را از معاصی و هما یستلزمان الارادة والکراهة
و امر و نهی مستلزم اند اراده و کراهیت را بطریق لف و نشر مرتب زیرا که امر کردن
بچیزی که مراد نباشد و نهی کردن از چیزی که مکروه نباشد قبیح است و قبیح از خدای
تعالی محالست چنانچه معلوم خواهد شد پس خدای مرید و کاره باشد و باید
دانست که علما خلاف کرده اند که حیثیت اراده الله که صفت مخصصهٔ اوست
فعل یا ترک را بوقوع چیست حکما بر آنند که علم اوست بوجه نظام اکمل
و آن را عنایت مینامند و جمهور معتزله بر آنند که اراده فعل علم اوست بمصلحت
داعیه بایجاد و اراده ترک فعل علم اوست بمفسدهٔ صارفه از ایجاد و اول

را داعی نام کنند و ثانی را صارف و بعضی معتزله بر آنند که اراده او نابودن
اوست مکره و مغلوب و بعضی از ایشان گویند اراده او فعل خود را علم
او بمصلحت و فعل غیر را امر او بآن و مختار فرقهٔ ناجیه مذهب جمهور معتزله است
الخامسة انه تعالی مدرک صفت پنجم از صفات ثبوتیه ادراکست یعنی سمع
و بصر و مخفی نماند که علمای اسلام اتفاق کرده اند که خدای تعالی سمیع و بصیر است
فاما خلاف کرده اند در حقیقت سمع و بصر جمهور متکلمین بر آنند که ایشان
علم اند و بعضی گفته اند که سمع او علم است بمسموعات و بصر او بمبصرات و این
قول مختار فرقهٔ ناجیه است لانه حی یعنی خدای تعالی مدرک باشد از جهت آنکه
حی است چنانکه ثابت شد باتفاق و هر حی صحیح است که مدرک شود چرا که حیات
مصحح ادراکست بالضرورة فیصح انه تعالی ان یدرک پس صحیح باشد آنکه
خدای تعالی مدرک باشد و هرگاه صحت ادراک ثابت شد ثبوت ادراک
لازم آید زیرا که ادراک صفت کمالست و خالی بودن از صفت کمال
که صحیح باشد اتصاف بر و نقص است و نقص محال است بر خدای تعالی باجماع
وقد ورد القرآن بثبوته یعنی بتحقیق دلیل دیگر بر اثبات ادراک وارد
شدن قرآن است و همچنین وارد شدن حدیث است بثبوت ادراک
بر خدای تعالی بحیثیتی که ممکن نیست انکار او و تاویل او مثل وهو السمیع البصیر
و غیر آن فیجب اثباته له پس واجب شد اثبات ادراک و ثبوت آن

مر خدای تعالی را و الا کذب کلام لازم آید و آن محالست چنانچه معلوم خواهد شد
و دور نیست که قول او و قد ورد القرآن الخ با ما قبلش یک دلیل باشد
بر ادراک بنابر آنکه مجرد ورود قرآن بثبوت شیء مر خدای تعالی را مستلزم ثبوت
آن شیء نیست مر او را مادامی که صحت ثبوت او مر او را ثابت نشود چه اگر صحیح
نباشد ثبوت او مر او را واجبست تاویل قرآن چنانچه قول خدای تعالی الرحمن
علی العرش استوی بظاهر دلالت کند بودن او در مکان و چون صحیح نیست
تمکن او عقلا لابدست تاویل بآنکه خدای تعالی مستولیست بر عرش باعتبار
قدرت السادسة انه تعالی قدیم و ازلی باق ابدی صفت ششم از صفات
ثبوتیه قدم و ازلیت و بقا و ابدیت است اما قدم بودن موجود است بحیثیتی
که مسبوق نباشد وجود او بعدم و مقابل اوست حدوث و ازلیت بودن
شیء است بحیثیتی که او را بدایت نباشد خواه موجود باشد در خارج و خواه نه
و مقابل اوست مجدود و اما بقا و استمرار وجود است و بدایت بودن
بودن شیء است بحیثیتی که مر او را نهایت نباشد پس ازلی اعم است از قدیم
و ذکر او بعد از و از برای تاکید است و ابدی اخص است از باقی و ذکر او
بعد از و از برای تخصیص است و وجه آنکه این چهار صفت را صفت ششم
شمرده اند آنست که مجموع انها راجعست بیک صفت و آن سرمدیت است
یعنی بودن موجود بحیثیتی که نه بدایت باشد و نه نهایت او را لازم واجب

انفعال

الوجود لذاته یعنی خدای تعالی متصف است بصفات مذکوره و سرمدیت از
جهت آنکه واجب الوجود است لذاته چنانچه ثابت شد به برهان و واجب الوجود
لذاته محالست بر او عدم سابق و لاحق مطلقا و وجود او مقتضای ذات اوست
و ممتنع است انفکاک مقتضای ذات از ذات فیستحیل العدم السابق و
اللاحق علیه تع پس محالست ل باشد عدم سابق و لاحق بر خدای تعالی پس
ثابت شد که خدای تعالی متصف است بصفات مذکوره و سرمدیت السابعة
انه تعالی متکلم بالاجماع صفت هفتم از صفات ثبوتیه کلامست و اجماع
نموده اند اهل اسلام بر آنکه خدای تعالی متکلم است لیکن خلاف کرده اند در حقیقت
کلام و در معنی تکلم او و در آنکه کلام او قدیم است یا حادث اشاعره گویند چنانکه
الفاظ مرتبه حادثه کلام خدا است و آنرا کلام لفظی گویند معنی قایم بذات
او که تعبیر کرده میشود از و بعبارات مختلفه نیز کلام خدا است و او صفت
قدیم است غیر علم و قدرت و سایر صفات مشهوره آنرا کلام نفسی گویند
و معنی تکلم او اتصاف او است بکلام نفسی و مذهب معتزله و کرامیه و حنابله
آنست که کلام خدای تعالی الفاظ و حروف مرتبه است و بس لیکن معتزله و کرامیه
گویند که حادثست و حنابله گویند که قدیمست و مبالغه کرده اند در آن حتی
که قائل شده اند بقدم جلد و غلاف و عجبست از ایشان که بقدم کاتب
و مجلد قائل نشده اند با آنکه قدم ایشان بطریق اولی لازم آید و معنی تکلم او

نزد معتزله خلق اوست کلام لفظی را در جسمی از اجسام و نزد کرامیه و حنابله اتصاف
زیادتی او بآن و مختار فرقه ناجیه مطلقا اقوال معتزله است و ازین جهت مصنف
گفت والمراد بالکلام یعنی مراد از کلام مستند بخدای تعالی در شرع الحروف
المسموعة المنتظمة الفاظ مسموعه مرتبه است که ترتیب او دلالت کند بر حدوث
او قطعا نه مدلولات الفاظ چنانکه مشهور اشاعره است و نه الفاظ متخیله چنانکه
مختار بعضی محققان است در تحقیق کلام اشعری و نه الفاظ قدیمه چنانچه مختار
قول باقیست و معنی انه متکلم انه یوجد الکلام فی جسم و معنی آنکه خدای تعالی
متکلمست آنست که ایجاد کند کلام را در جسمی از اجسام مثل پیغمبر و فرشته
و درخت موسی علیه السلام نه آنکه متصف است بکلام لفظی چنانکه مذهب
کرامیه است و حنابله اما وجه بطلان مذهب کرامیه آنست که قیام حادث
بذات خدای تعالی محالست چنانچه در صفات سلبیه معلوم خواهد شد و وجه
بطلان مذهب حنابله ظاهر است و احتیاج بیان ندارد و وجه بطلان مذهب
اشاعره آنست که مصنف اشاره کرده بآن بقول خود وتفسیر الاشاعرة غیر معقول
یعنی تفسیر اشاعره کلام خدا را بمعنی قایم بذات مسمی بکلام لفظی باطل است زیرا که
معنی عبارت از مدلولست چنانچه مشهور است و مدلول کلام لفظی مرکبست
از ذوات و صفات که ممتنع است قیام آنها بذات خدای تعالی چنانکه مخفی نیست
نزد عقل سلیم و طبع مستقیم و بعضی محققا گفته اند که منشاء خلاف قدم و حدوث

کلام

کلام خدای است که در صفات کلام دو قیاس متعارض منتظم شود یکی آنکه
کلام او صفت اوست و هر چه صفت اوست قدیمست پس کلام او قدیم باشد
و دیگر آنکه کلام او مرکبست از حروف مرتبه و هر چه چنین است حادث است پس
کلام او حادث باشد پس اشاعره و حنابله قیاس اول را اختیار نموده اند
و دخل کرده اند در قیاس بآن اشاعره در صغرای او و حنابله در کبرای او و
معتزله و کرامیه اختیار نموده اند قیاس ثانی را و دخل کرده اند در قیاس باول
معتزله در صغرای و کرامیه در کبری و درین مبحث ابحاث نفیسه است که موشح شده
شرح ازان الثامنة انه تعالی صادق صفت هشتم از صفات ثبوتیه صدق است
اتفاق کرده اند علمای اسلام در آنکه خدای تعالی صادقست و کذب در اخبار او
محالست و هر یک از صدق و کذب را بدو معنی اطلاق کنند یکی صفت کلام
و آن نزد جمهور بودن خبر است بحیثیتی که او مطلق واقع باشد و بودن خبر شیء بحیثیتی
که حکم او مطابق واقع باشد و بودن شیء بحیثیتی که حکم او مطابق واقع نباشد و دیگر
صفت متکلم زان اخبار است از شیء بر وجهی که موافق نفس الامر باشد و ظاهر
افراد از صدق اینجا معنی ثانی لان الکذب قبیح بالضرورة یعنی خدای تعالی صادق است
در اخبار خود از جهت آنکه اگر صادق نباشد کاذب خواهد بود زیرا که تحقیق آنست
که خبر منحصر است در صادق و کاذب و کذب قبیح است بالبداهة و قبیح بر خدای تعالی
محالست چنانکه معلوم خواهد شد و انه تعالی منزه عنه یعنی دلیل دیگر بر آنکه خدای

تعالی صادقست آنست که اگر صادق نباشد کاذب باشد زیرا که منزه است
از کذب لاستحالة النقص علیه از جهت آنکه کذب صفت نقصانست
بالبداهة نه صفت کمال و محالست صفت نقصان بر خدای تعالی باجماع
پس خدای تعالی صادق باشد و در بعضی نسخ ولاستحالة النقص علیه واقع شده
بواو برین تقدیر قول او والله منزه عنه تنزیه دلیل او باشد یعنی خدای تعالی منزه است
از قبیح و قول او ولاستحالة النقص علیه دلیل علیحده باشد و این نسخ ظاهرتر است
چنانچه مخفی نیست و پوشیده نماند که دلیل اول از ادله معتزله است و دلیل
دوم از ادله اشاعره و مصنف جمع کرده دلیلین را از جهت تنبیه بر صحت
هر دو ولیکن دلیل ثانی بنا بر قول اشاعره محل نظر است زیرا که اجماع نزد ایشان
بر تقدیریکه مقطوع به باشد افاده تیقن میکند بآنکه مطلب یقینی است

الفصل الثالث فی صفاته السلبیة فصل سیم از فصول سبعه در بیان
صفات سلبیه خدای تعالی است و صفات سلبیه را صفات جلال نیز گویند
چنانچه صفات ثبوتیه را صفات جمال خوانند و هی سبع سلبیة و صفات سلبیه
بسیار است لیکن آنچه مذکور است اینجا هفت است الاول انه تعالی لیس
بمرکب صفات اول از صفات نامرکب بودن است مطلقا والا لکان
مفتقرا الی اجزائه یعنی که خدای تعالی مرکب نیست نه از اجزای خارجیه و نه از اجزای
ذهنیه از جهت آنکه اگر مرکب باشد هر آینه محتاج باشد بهر یک از اجزای خود

بالبداهة

بالبداهة و احتیاج خدای تعالی بجز باطلست زیرا که جز شیء غیر اوست و المفتقر
الی الغیر ممکن و موجود محتاج بغیر ممکنست چه وجوب ذاتی منافی احتیاج
بغیر است و ثابت شد که خدای تعالی واجب لذاته است پس محتاج بجز نباشد
و مخفی نیست که این دلیل ابطال ترکیب خدای تعالی از اجزای ذهنیه مستلزم
احتیاج بغیر است در وجود ذهنی منافی وجود ذاتی نیست پس دلیل
مثبت مدعی نباشد مگر آنکه مدعی را تخصیص کنند باجزای خارجیه الثانیة انه تعالی
لیس بجسم ولا عرض صفت دوم از صفات سلبیه جسم نابودن و عرض
نابودن است و جسم نزد متکلمین جوهریست که مرکب باشد از دو جزو لایتجزی
یا بیشتر و جوهر حادثست که متحیز بالذات باشد و عرض حادثی است که حال باشد
در متحیز بالذات والا لافتقر الی المکان یعنی خدای تعالی جسم و عرض نیست زیرا که
اگر جسم باشد یا عرض باشد هر آینه محتاج باشد بمکان پس هر جسم محتاج باشد
بمکان و همچنین عرض محالست در متمکن و محتاجست باو و هر متمکن محتاج بمکان
و محتاج محتاج بشیء محتاج است بآن شیء پس هر عرض نیز محتاج باشد بمکان پس
اگر خدای تعالی جسم یا عرض باشد لازم آید محتاج بودن او بمکان و این باطل است
چه احتیاج بغیر مستلزم امکان است پس خدای تعالی جسم و عرض نباشد ولامتنع
انفکاکه عن الحوادث یعنی دلیل بر آنکه خدای تعالی جسم و عرض نیست آنست که اگر
جسم یا عرض باشد لازم آید که محال باشد انفکاک او از حادثی از حوادث

زیرا که معلوم شد سابقا و هر جسم و عرض محال است انفکاک او از حرکة یا سکون و امتناع
انفکاک خدای تعالی از حادث باطل است چه مستلزم حدوث و امکانست و خدای تعالی
قدیمست و واجب لذاته بالضرورة پس جسم و عرض نباشد و ممکن است استدلال
برین وجه که اگر خدای تعالی جسم یا عرض باشد هر آینه حادث باشد زیرا که جسم و عرض
از اقسام حادثند چنانچه معلوم شد و خدای تعالی حادث نیست پس جسم نباشد و
اگر عرض باشد محتاج باشد بمحل و خدای تعالی محتاج بمحل نیست پس عرض نباشد ولا
یجوز ان یکون الباری تعالی محلا یعنی و نیز ممکن نیست که خدای تعالی حلول کند در محل
والا لافتقر الیه از جهة آنکه اگر حلول کند در محل هر آینه محتاج باشد بآن محل چرا که حلول
شیء در شیء مستلزم احتیاج حالست بآن محل و احتیاج خدای تعالی بغیر ممکن نیست
پس نفی آنچه حلول او در محل ممکن نباشد ولا فی جهة و نیز ممکن نیست که خدای تعالی
در جهت باشد مثل علو و سفل و غیر آن و جهة ظرف مکان را گویند یا نفس مکان را
نسبت بمکان دیگر والا لافتقر الیها یعنی از جهة آنکه اگر در جهت باشد محتاج باشد بجهت
لیکن احتیاج خدای تعالی بجهت محالست چه احتیاج بغیر منافی وجوب ذاتیست پس
ممکن نباشد که خدای تعالی در جهت باشد ولا یصح علیه اللذة والالم و نیز ممکن نیست
که طاری شود بر خدای تعالی لذت و الم پوشیده نماند که لذت و الم نزد متکلمین از کیفیات
نفسانیه اند و تصور ایشان بوجهی که ممتاز سازد ایشان را از جمیع ما عدا بدیهی است
مثل سایر کیفیات نفسانیه و حکما گفته اند که لذت ادراک ملائمست از آن حیثیت

که ملائمست و الم ادراک منافرست از آن حیثیت که منافرست و هر یک از ایشان
منقسم میشوند بحسی یعنی ادراکی که بحس باشد و بعقلی باشد یعنی آنکه ادراک
بعقل باشد و لذت عقلیه حاصلست مر خدای تع را چه ادراک میکند کمالات
خود را لیکن لذت حسیه و الم مطلقا حاصل نیست مر او را بعضی محققان علمای
شیعه تابع شده اند حکما را لیکن متبادر از عبارت کتاب مذهب جمهور
متکلمین است که مطلقا لذت و الم محالست بر خدای تع لامتناع المزاج علیه
از جهت آنکه لذت و الم مطلقا مانع مزاجند بنا بر آنکه مختار نزد محققان آنست
که لذت اعتدال مزاجست و الم سوی مزاج و طریان مزاج بر خدای تع ممتنع است
زیرا که مزاج کیفیت متوسط است که حاصل شود مرکبات عنصریه را بسبب انکسار
کیفیات متضاده اجزای عنصریه انها نزد امتزاج و تماس آن اجزا با یکدیگر بر وجه که
کیفیات متعدده سابقه اجزا زائل شود و کیفیت واحده عارض شود مرکب را
چنانچه مذهب اطباست یا آنکه صورت کیفیت سابقه منکسر شود و متقارب
گردند بحیثیتی که کیفیت واحده شوند مرکب از آن کیفیات منکسره متقاربه
چنانچه مذهب حکماست و بر هر تقدیر آن کیفیت مستلزم ترکب محل خودست و ثابت
شد که خدای تعالی مرکب نتواند بود پس طریان مزاج بر خدای تع محال باشد پس
طریان لذت و الم مطلقا بر و ممکن نباشد ولا یتحد بغیره و نیز ممکن نیست که خدای تع
متحد بغیر شود و حقیقت اتحاد آنست که چیزی چیز دیگر شود بعینه بی آنکه چیزی زیاده

وکم شود و کاهی اتحاد را بدو معنی دیگر اطلاق کنند بر سبیل مجاز یکی آنکه چیزی چیز دیگر
شود بطریق استحاله در ذات آن چیز یا در صفت او چنانکه گویند آب هوا شد
و سفید سیاه دوم آنکه چیزی چیز دیگر شود بسبب انضمام چیزی دیگر با و حقیقت
واحده مرکبه باشد چنانکه گویند آب گل شد و مرتبه معنی اطلاق و اتحاد محالست
بر خدای تعالی فاما ظاهر آنست که مراد اینجا اتحاد حقیقی است و معنی قول لامتناع
الاتحاد مطلقا آنست که از جهت اتحاد حقیقی در هر موجود محالست خواه واجب
و خواه ممکن جایز اگر هیچ موجودی غیر موجود دیگر نتواند شد چنانچه بدیهی حاکم او است
بآن و لهذا دعوی بداهت کرده اند درین مقدمه و آنچه در توضیح آن مذکور شود
از قبیل تنبیهاتست پس مناقشه در و نافع نباشد و آنکه بعضی شارحان اتحاد را
بر معنی اعم از اتحاد حقیقی و مجازی حمل کرده اند و قول او مطلقا اشاره باین
تعمیم داشته اند خلاف ظاهر است و مخفی نماند که بیان صفت اول از سلبیه مذکوره
رد بر مجسمه است که خدای تعالی را جسم تصور کرده اند و بیان صفت دوم نیز رد
بر متصوفه است که گویند که خدای تعالی حلول کرده است در عیسی ع و بیان صفت
سیم رد بر مجسمه و مشبهه که گویند که خدای تعالی در مکانست مثل سایر اجسام و بیان
صفت چهارم رد بر حکما است چنانچه معلوم شد و بیان صفت پنجم رد بر متصوفه
است و نصاری زیرا که بعضی گفته اند که مذهب ایشان آنست که خدای تعالی
متحد شود با عارفان و متحد شده است با عیسی ع لیکن وجه آنکه مصنف این

اوم

عاین
بدل

چند صفت را صفت ثانیه از صفات سلبیه شمرده ظاهر نیست الثالثة آنکه لیس
محلا للحوادث صفت سیم از صفات سلبیه امتناع قیام حادث است بذات
خدای تعالی یعنی محالست که خدای تعالی را صفت موجوده مسبوق بعدم باشد خلاف
مر کرامیه که ایشان میگویند جایز است قیام حوادث بذات او چنانکه در صفت
کلام گذشت فاما قیام صفات اعتباریه متجدده بذات خدای تعالی مثل مقارن
بودن لعالم و رازق بودن مرتبه را جایز است لامتناع انفعاله عن غیره یعنی ممتنع است
قیام حادث بذات او از جهت آنکه اگر قایم شود بذات او حادثی لازم آید که منفعل
و متاثر شود از غیر خود زیرا که حادث را لابد است از علتی و جایز نیست که علت او
ذات باشد بالازم ذات و الا قدم حادث لازم آید پس علت آن حادث امر اجنبی
باشد پس خدای تعالی منفعل و متاثر شود باعتبار صفت حادثه خود از غیر خود
و این محالست زیرا که صفات او صفات کمالند پس لازم آید احتیاج او در صفت
کمال بغیر و آن محالست چنانچه معلوم خواهد شد پس قیام حادث مقام بالذات
باشد و امتناع النقص علیه یعنی دلیل دیگر بر امتناع قیام حادث بذات خدای تعالی
آنست که اگر قایم شود بذات او حادثی لازم آید که پیش از قیام آن حادث ناقص
باشد زیرا که صفات او صفات کمالند پس اگر یکی از صفات او حادث باشد
لازم آید که پیش از ثبوت آن صفات خالی باشد از و و خالی بودن از صفت
کمال نقصانست پس لازم آید که خدای تعالی ناقص باشد و این محالست بنابر

اجماع بر آنکه خدای تعالی منزه است از نقصان پس قیام حادث بذات او محال باشد
پوشیده نماند که هر دو دلیل منقوضست بصفات اعتباریه متجدده زیرا که لازم
آید که قیام این نوع صفات نیز بذات خدای تعالی جایز نباشد یا آنکه جایز است
چنانکه گذشت الرابعة انه تع یستحیل علیه الرؤیة صفت چهارم از صفات
سلبیه محالست مرئی شدن او ببصر بدانکه اهل حق و معتزله و حکما بر آنند که
محالست که خدای تعالی مرئی شود ببصر و اشاعره و کرامیه و مجسمه گویند که محال
نیست و تحریر محل نزاع است که هرگاه کسی آفتاب را تخیل کند و بعد از آن به بیند
باز تخیل کند سه حالت حاصل شود او را در انکشاف که متفاوت است در جلا
و خفا و شک نیست که حالت سیم اجلی است از حالت اول و حالت دوم
اجلی است از هر دو و مراد از رؤیت متنازع فیه حالت دومیست یعنی نزاع
در آن است که حالت مخصوصه انکشاف که ببصر را در حین ابصار حاصل شود
ممکن است که حاصل شود کسی را که نسبت بخدای تع یا نه اشاعره گویند که ممکن است
در دنیا و آخرة عقلا و واقعست در آخرة سمعا لیکن بی مقابله و مواجهه
و قرب و بعد و مجسمه و کرامیه گویند ممکنست بطریق مواجهه و مقابله و اهل
حق گویند ممکن نیست اصلا لان کل مرئی دو جهة یعنی دلیل عقل بر استحالة رؤیت
خدای تعالی ببصر بر وجه مذکور آنست که اگر مرئی شود ببصر بر وجه مذکور لازم آید که
در جهت و مکان باشد زیرا که هر مرئی ببصر در جهت و مکانست لانه اما مقابل

او فی حکم مقابل المقرونة از جهة آنکه هر مرئی ببصر یا مقابل رائی است چنانکه
در رؤیت اجسام و اعراض واقعست یا در حکم مقابل رائی چنانکه در رؤیت
بصری مقابله حقیقی یا حکمی شرطست بدیهة و انکار آن مکابره است پس قول
اشاعره که جایز است رؤیت بصری مر خدای تع را بی مقابله مکابره غیر مسموعه است
چنانکه دأب ایشانست و شک نیست که هر چه مقابل یا در حکم مقابل است
در جهة و مکانست پس هر مرئی ببصر در جهت یا در مکان باشد پس ثابت شد که خدای
تع اگر مرئی شود ببصر در جهة و مکان باشد فیکون جسما یعنی بودن خدای در جهة
و مکان باطل است زیرا که هر چه در جهت و مکانست جسم است پس اگر خدای
تع در جهت و مکان باشد جسم باشد و هو محال و بودن خدای تع جسم محال است
چنانچه ثابت شد سابقا پس بودن او در جهة و مکان محال باشد پس مرئی شدن
او ببصر محال باشد و مخفی نماند بعد از اثبات آنکه اگر خدای مرئی شود ببصر در جهت
و مکان تعرض بلزوم جسمیت تطویلست بلا طائل زیرا که همچنانکه استحالة جسمیت
خدای تعالی سابقا ثابت شد مگر آنکه گفته شود که تعرض بلزوم جسمیت تعرضست
بر اشاعره تا آنکه در حقیقت داخل مجسمه اند و لقوله تعالی لن ترانی یعنی دلیل نقلی بر
استحالة رؤیت بصری خدای تعالی قول او است لن ترانی در جواب موسی علیه السلام
که رب ارنی انظر الیک یعنی ای پروردگار من بنمای خود را تا من ترا ببینم و لن
النافیة للتابید و حال آنکه لن موضوعست از برای تابید نفی فعل که مدخول او است

بنابر نقل از اهل لغت یعنی هرگز نه بینی مرا پس دلالت کند بر تابید نفی رؤیت
موسی علیه السلام خدای تعالی را و هرگاه نفی رؤیت موسی علیه السلام مر او را ثابت
باشد نفی رؤیت مطلقا ثابت شود بنابر اجماع مرکب و اعتراض کرده اند
برین دلیل که لا نسلم که لن موضوع باشد از برای تابید در دنیا و حاصل این
اعتراض آنست که اهل لغت اختلاف کرده اند در معنی لن بعضی گفته اند
که موضوعست از برای تابید مطلقا و بعضی گفته اند که موضوعست از
برای تابید در دنیا و بعضی گفته اند که موضوعست از برای تاکید نفی در
زمان و بعضی گفته اند که موضوعست از برای مطلق نفی و دلالت ندارد
بر تابید و تاکید اصلا پس ثابت نشود که لن موضوعست از برای مطلق
نفی و دلالت ندارد بر تاکید و تابید اصلا پس ثابت نشود که لن موضوعست
از برای تابید و بر تقدیر تسلیم تابید نفی رؤیت بصری مستلزم استحاله نیست
و حال آنکه مدعی استحاله رؤیت بصری است مگر آنکه اینجا نیز دعوی اجماع مرکب
کند لیکن این دعوی محل مناقشه است و ممکنست که جواب گفته شود برین
وجه که کلمه لن درین آیه بمعنی تابید نفی رؤیت بصری نیست بلکه استحاله آنست
بقرینه قول خدای تعالی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی
فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا و خر موسی صعقا یعنی ولیکن نظر کن بسوی این
کوه پس اگر قرار گیرد بعد از تجلی خواهد دید مرا و اگر قرار نیابد نتوانی دید مرا

پس آن هنگام که تجلی نمود پروردگار موسی علیه السلام گردانید آن تجلی کوه را
ریزه ریزه برابر و افتاد موسی علیه السلام بیهوش زیرا که این کلام بحسب ظاهر استدلال
بودن بسوال موسی علیه السلام بر این وجه که دیدن تو مرا مستلزم استقرار جبل است
در حالت تجلی و لازم باطل است پس ملزوم نیز باطل باشد پس معلوم میشود
از سیاق کلام که مراد استحاله رؤیت موسی است نه مجرد عدم وقوع آن و
نیز رد سوال موسی علیه السلام باظهار آثار عظمت و جلالت و علامات غضب و سیاست
دالست بحسب ظاهر بر امتناع رؤیت بصری چنانچه نزد بصر و بصیرت مخفی نیست
تحامسه نفی الشریک علیه صفت پنجم از صفات سلبیه عدم امکان شریکست
یعنی بودن خدای تعالی بحیثیتی است که ممکن نیست که شریک باشد او را و اینست
معنی وحدانیت که اعظم دین است و حقیقت توحید تصدیق است
بوحدانیت و وحدانیت را بحسب شرع در سه صفت اعتبار کرده اند وجوب
ذاتی و خالقیت بر وجه کمال و قدرت تامه و استحقاق معبودیت یعنی
خدای تعالی را ممکن نیست که شریک باشد در وجوب ذاتی و خالقیت بر
وجه کمال و استحقاق معبودیت در وحدانیت بمعنی اخیر جمیع مشرکین
خلاف کرده اند و در وحدانیت بمعنی اولین ثنویه خلاف کرده اند و ایشان سه فرقه
اند مانویه و انصاریه و مجوس چه ایشان قایلند بوجود دو واجب لذاته یکی خالق خیر و
دیگری خالق شر یک مجوس گویند که خالق خیر یزدانست و خالق شر اهریمن یعنی شیطان

ومانویه وانصاریه گویند که خالق خیر نور است وخالق شر ظلمت ومبتدا در از عبارت
کتاب آنست که مراد اینجا معنی اولست چنانچه از تقریر دلیل ثانی مستفاد میگردد
وادله عقلیه وسمعیه بران اقامت کرده اند چنانچه مصنف بآن اشارت کرد
وبر وحدانیت بمعنیین آخرین ادله سمعیه اقامت کرده اند چنانچه مشهور است
الممتنع یعنی ممکن نیست که خدای تعالی را شریک باشد در وجوب ذاتی از جمله ادله
سمعیه از کتاب وسنت واجماع امت وبعد از اشارت بادله سمعیه خواست
که اشارت کند بدلیل عقلی مشهور میان متکلمین آن برهان تمانع است که قول
خدای تعالی لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا اشارت است بآن ویکی از ادله
عقلیه حکما پس گفت والتمانع یعنی دلیل دیگر برانکه ممکن نیست که خدای را
شریک باشد در وجوب ذاتی امکانست تمانعست وتقریر آن بدینموجب است
که اگر ممکن باشد وجود دو واجب بالذات لازم آید که ممکن نباشد وجود
عالم ویفسد نظام الوجود ای لم یتکون ولم یوجد نظام عالم الوجود یعنی
متکون وموجود نشود نظام عالم موجودات زیرا که وجود شیء فرع امکانست
بالضرورة ولازم محالست درین صورت بدیهی پس ملزوم نیز محالست وبیان
ملازمه آنست که اگر ممکن باشد وجود عالم بر تقدیر امکان تعدد واجب بالذات
هر آینه ممکن باشد که میان ایشان تمانع وتخالف واقع شود برین وجه که یکی
از ایشان اراده وجود عالم کند ودیگری اراده عدم یکبار زیرا که امکان مصحح

قدرت

قدرتست واجتماع ارادتین نیز ممکن است اگرچه اجتماع مرادین محالست ودرین صورت
اگر مراد هر دو برآید لازم آید اجتماع نقیضین واگر هیچکدام حاصل نشود ارتفاع
نقیضین لازم آید یا عجز هر دو واجب واگر مراد یکی حاصل شود ویکی نشود عجز آن
یکی لازم آید وعجز دلیل امکانست چه مستلزم احتیاج است واحتیاج از خواص امکانست
پس امکان عالم بر تقدیر امکان تعدد واجب بالذات مستلزم امکان تمانع محالست
وامکان محال نیز محالست پس بر تقدیر امکان تعدد واجب بالذات باید که عالم ممکن
نباشد یا امکان تمانع که محالست لازم نیاید ولاستلزام الترکیب یعنی دلیل دیگر
بر امتناع تعدد واجب بالذات آنست که تعدد واجب بالذات مستلزم ترکیب
واجب بالذات است وترکب واجب بالذات محالست چنانچه سابقا معلوم شد
لاشتراک الواجبین اشتراک هر دو واجب بالذات لازم آید در کونها واجبی الوجود
ودر وجود آن که مابه مشترکست میان ایشان بر تقدیر مذکور وشک نیست
که تشارک در ماهیت مستلزم امتیازات تشخص داخل در هویت هر یک از متشارکین است
فلا بد من ممایز پس ناچار است از ممیز داخل در هویت آن دو واجب بالذات پس
بر تقدیر تعدد واجب بالذات لازم آید ترکب هر یک از دو واجب بالذات از قدر
مشترک وممیز پوشیده نماند که این دلیل هم چنانکه دلالت میکند بر نفی شریک در وجوب
ذاتی دلالت میکند بر نفی مثل وند زیرا که مثل در اصطلاح مشارک در تمام ماهیت را
گویند وشک نیست که مشارکت در ماهیت مستلزم ترکب است از مابه الاشتراک

وما به الامتیاز وند اخص است از مثل چرا که مثل مساوی را گویند نفی
یعنی مخالف و نفی اعم مستلزم نفی اخص است و ازین تقریر ظاهر شد که آنچه بعضی
شارحان گفته اند که نفی شریک مستلزم نفی مثل است از جهة آنکه مثل اخص است
از شریک زیرا که او شریک در تمام ماهیت است و ندکه بمعنی مثل است از دو
وجه و درین مقام مباحث جلیله کثیر هست که بعضی از آن در شرح مذکور است
و استیفای آن مستدعی رساله علیحده است والله ولی التوفیق السادسة
نفی المعانی والاحوال عنه تع صفت ششم از صفات سلبیه نابودن واجب
الوجود است متصف بمعانی و احوال و مراد از معانی صفات وجودیه زائده است
و از احوال صفات غیر موجوده غیر معدومه قایم بموجود چنانچه مصطلح اصحاب
حال است و تلخیص کلام آنست که مختار نزد فرقه ناجیه و مذهب حکما آنست
که خدای تعالی را صفت زایده بر ذات نیست بلکه وجود و سایر صفات او
عین ذاتند باین معنی که آنچه در ممکنات بر صفات زایده مترتب است از وجود
و قدرت و علم و غیر آن در واجب بر ذات مقدس مترتب شود از وجود
و قدرت و علم و غیر آن خلاف اشاعره را که قائل شده اند بصفات حقیقیه
زائده قایمه بذات خدای تعالی و آن علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام
و غیر آن است و خلاف مر بعضی را معتزله که قائل شده اند باحوال هست زائد
قائمه بذات خدای تعالی و آن عالمیت و قادریت و حیثیت و موجودیت

والوهیت است لازم لوکان قادرا بقدرة وعالما بعلم وغیر ذلک یعنی دلیل
بر آنکه خدای متصف نیست بمعانی و احوال آنست که اگر خدای تعالی قادر باشد
بقدرت زائده یا عالم باشد بعلم زائده و برین قیاس است در باقی معانی
و احوال لافتقر فی صفاته الی ذلک المعنی هر آینه محتاج باشد در اتصاف
بصفتی از صفات خود بآن صفت زائده مغایره و برین تقدیر مراد از
معنی اینجا مطلق صفت است و تواند بود که مراد از معنی اینجا معنی سابق باشد
و ذکر او بر سبیل تمثیل باشد و بر هر تقدیر احوال نیز داخل شود و شک نیست
که هر محتاج ممکن است پس اگر خدای تعالی متصف بصفات زائده باشد مطلقا
ممکن باشد و حال آنکه وجوبش ثابت شده پس متصف نباشد بصفت
زائده از معانی و احوال و ازین تقریر ظاهر شد که این دلیل همچنانکه دلالت
بر نفی معانی میکند دلالت بر نفی احوال نیز میکند پس احتیاج نیست که این دلیل
را تخصیص دهند بنفی معانی و نفی احوال زائد بدلیل دیگر اشاره کنند و گویند
ثبوت احوال تابع ثبوت معانیست پس از نفی معانی نفی احوال لازم آید
چنانچه از بعضی شارحان واقع شد بآنکه این مقدمه که ثبوت احوال ظاهر المنع
است السابعة انه تعالی غنی لیس بمحتاج صفت هفتم از صفات سلبیه
بی نیازی مطلق است در وجود سایر صفات از غیر لان وجوب وجوده دون
غیره یقتضی استغناءه عنه وافتقار غیره الیه تع یعنی خدای تع غنی مطلق است

از غیر خود از جهت آنکه واجب الوجود لذاته است بنابر دلیل اثبات واجب
لذاته چنانچه گذشت و غیر او واجب لذاته نیست بنابر دلیل توحید چنانچه
معلوم شد و وجوب ذاتی او اقتضا میکند بی نیازی او را از غیر زیرا که احتیاج
منافی وجوب ذاتی است و عدم وجوب ذاتی غیر او اقتضا میکند احتیاج
غیر او را با وجود آنکه غیر او محتاج نباشد واجب لذاته باشد پس تبدد واجب
بالذات لازم آید زیرا که جمیع ممکنات محتاجند باو بی واسطه یا بواسطه
چنانچه گذشت و مخفی نماند که این کلام اشارتست بدلیل دیگر و حاصلش
آنست که غیر خدای تعالی محتاجست پس اگر او نیز محتاج باشد بغیر خود دور لازم
می آید و هر دو دلیل محل مناقشه است بلکه دلیل تقی معانی و احوال نیز موقوف است
بر غنای مطلق چنانچه بر متأمل پوشیده نیست الفصل الرابع فی العدل فصل
چهارم از فصول سبعه در بیان عدلست و آن منزه بودن خدای تعالی است
از فعل قبیح و ترک واجب و قبح نیست که عدل در حقیقت از صفات
سلبیه است و گویا ایراد در فصل علیحده بنابر مزید اهتمام است بشان او
و لهذا مفرد خود را اصحاب عدل و توحید نامیده اند و فیه مباحث
و در فصل رابع شش مبحث است الاول مبحث اول در بیان تقسیم فعل است
بقبح و حسن و منقسم بواجب و غیر واجب که موقوف علیه معرفت عدلست
و در بیان آنکه حسن و قبح عقلی اند نه شرعی و تحقیق تقسیم آنست که فعل اختیاری

از عالم مطلقا خواه فعل انسان باشد و خواه فعل ارکان اگر فعل او مستحق
ذم باشد نزد عقل او را قبیح گویند و اگر فعل او مستحق ذم نباشد او را حسن خوانند
و حسن را اگر فعل او مستحق مدح باشد نزد عقل و ترک او مستحق مدح نباشد بلکه
مستحق ذم باشد مکروه گویند و اگر هیچ کدام نباشد مباح گویند و بعضی گفته اند
که حسن آنست که فعل او مستحق مدح باشد همچون واجب و مندوب و قبیح آنکه
فعل او مستحق ذم باشد و آنکه فعل او مستحق هیچ کدام نباشد چون مکروه و مباح
خارجست از حسن و قبیح و اما فعل بهایم و ساهی و افعال بهایم موصوف نشوند
بحسن و قبیح باتفاق و ازین تقریر ظاهر شد که آنچه اشاعره گفته اند که معقول نیست
که چیزی که واجب باشد بر خدای معقول نیست زیرا که بعضی چیزی که فعل او مستحق
مدح است نزد عقل و ترک او مستحق ذم خواه خدای تعالی واقع شود و خواه از غیر
چنانچه پوشیده نیست نزد عقل سلیم و ذهن مستقیم و خلافست در آنکه حسن
و قبیح بمعنی اول شرعیند یا عقلی معتزله بر آنند که عقلی اند باین معنی که حاکم بحسن و قبیح
افعال عقلست و افعال در حد ذات خود حسنند یا قبیح بسبب ذات افعال
یا صفات یا اعتبار دیگر لازم ذات و شرع کاشف و مبین حسن و قبیح انهاست
و صحیح نیست که شرع تبدیل کند حسن را بقبح یا قبیح را بحسن آری گاهی بسبب عقل حسن
یا قبیح مبدل میشود بحسب تبدل اشخاص یا اوقات و شرع کشف آن مینماید چنانکه
در صورت نسخ واقعست و اشاعره گویند که عقلی را تقرری نیست در حسن

وقبح افعال بلکه شرع هم مثبت حسن وقبح است وهم مبین وگاهی تبدیل میکند
حسن را وقبح را بحسن چنانچه در صورت ومختار نزد فرقه ناجیه
مذهب معتزله است چنانچه مقابران اشارت نمود بقول خود والعقل قاض
بالضرورة یعنی حسن وقبح افعال عقلی اند نه شرعی که اگر شرع باشند حکم نکند
عقل بحسن وقبح افعال باقطع نظر از شرع لیکن لازم باطلست چرا که عقل
حاکمست البته باقطع نظر از شرع ان من الافعال ما هو حسن بانکه از جمله
افعال اختیاریه عباد فعلیست که فعل او مستحق ذم نیست کرد الودیعة و
الاحسان والصدق النافع مثل باز کرد اینده امانت بصاحبش وتفضل
کردن بر فقرا ومساکین وراست گفتن که نفع رساند در دین ودنیا و
بعضها ما هو قبیح کالظلم والکذب الضار وبعضی افعال اختیاریه عباد
فعلیست که فعل او مستحق ذم است نزد عقل مثل تعدی کردن بر غیر ودروغ
گفتن که ضرر رساند در دین ودنیا قبح نیست که اگر بجای بعضها منها میگفت
احسن میبود ولهذا حکم بها من نفی الشرایع یعنی وازین جهت که عقل حکم میکند بحسن
وقبح افعال باقطع نظر از شرع وحکم کرده اند بحسن وقبح افعال انکسان که انکار
کرده اند شریعتها وملتها را کالملحدة وحکماء الهند مثل ملحد وایشان جمعی اند
که میل کرده اند از اسلام بکفر وعدول نموده اند از ظواهر نصوص بیواطن
آن از جهة اسقاط احکام شرعیه وتخریب ارکان دینیه وازینجهت مسمی شده اند

بملحده

بملحده چه الحاد در لغت میل وعدولست ومثل حکماء هند وایشان جمعی اند
از حکما که مشهور اند بانکار شرایع وادیان پس قوله ولهذا اشارتست بدلیل
انکه عقل حاکمست بحسن وقبح افعال باقطع نظر از شرع چنانچه مناسب سیاق
کلام اوست موافق قاعده استعمال مثل لهذا وکذلک است ومطابق کلام
قوم است در تقریر این دلیل پس انکه بعضی شارحان قول او را لهذا اشارت
بدلیل علیحده داشته اند باصل مدعی وجهی ندارد ولانها عطف است بر انچه مفهوم
میشود از فحوای کلام سابق یعنی حسن وقبح عقلی اند نه شرعی از جهة انکه عقل حاکمست
باقطع نظر از شرع بحسن وقبح افعال از جهة انکه حسن وقبح لو انتفیا عقلا اگر عقلی
نباشند لانتفیا سمعا شرعی نیز نباشد ولازم باطلست پس ملزوم نیز باطل باشد
بیان ملازمه از جهت انکه دلالت شرع بر حسن وقبح متفرعست بر سه مقدمه یکی انکه
مشتمل است بر اختیار از حسن بعضی افعال وقبح بعضی دیگر یا ضمنا در ضمن امر دوم انکه
کذب است سیم انکه شارع منزه است از قبح واگر حسن وقبح عقلی نباشد مقدمه دوم
ثابت نشود لانتفاء ثبوت قبح الکذب من الشارع از جهت انکه قبح کذب
منتفی است بر تقدیر که حسن وقبح عقلی نباشد در حالتی که آن کذب صادر شود
از شارع عقلا بنا بر آنکه مفروض خلاف اوست شرعا بنا بر آنکه اگر ثبوت قبح کذب
شرعی باشد وحال آنکه دلالت شرع بر حسن وقبح بر ثبوت قبح کذب بر آید دور
لازم آید واما بطلان ملازم از جهت انکه اگر حسن وقبح عقلی نه عقلی باشد ونه

شرعی لازم آید که حسن و قبح منتفی باشد و این باطل است بدیهة و اتفاقاً پس
ثابت شد که حسن و قبح عقلی اند نه شرعی انتهی مبحث دوم مباحث ستة
ع اما فاعلون در بیان آنکه عباد فاعلند باختیار بدانکه علما را در افعال
عباد اختلاف بسیار است جمهور معتزله بر آنند که مؤثر در افعال هر عباد قدرت
ایشانست بر سبیل اختیار و بس و حکما و امام فخر بر آنند که مؤثر قدرت
ایشانست و بس بر سبیل ایجاب و جبریه گویند که مؤثر در افعال قدرت خدای
تع است و بس بی آنکه ایشان را قدرت باشد بر آن و اکثر اشاعره گویند که مؤثر
قدرت خدای تعالی است و بس با مقارنت قدرت ایشان بی تاثیر آن و
و استاد ابو اسحق گوید که مؤثر در افعال مجموع قدرتین است در اصل فعل
و قاضی باقلانی گوید که مؤثر قدرت خدای تع است در اصل فعل و قدرت
عبد است در صفت فعل چون طاعت بودن و معصیت بودن پس مذاهب
در افعال عباد شش است و مختار نزد فرقه ناجیه مذهب معتزله است و ایشان
دو فرقه اند فرقه گویند که حکم بانکه افعال صادر است از ایشان بتاثیر قدرت
و اختیار ایشان و بس بدیهیست و آنچه در بیان آن مذکور میشود منبه است
و فرقه گویند که این حکم نظریست و ادله اقامت کرده اند پس
مصنف اشارت کرد بقول فرقه اول الضرورة قاضیة بذلک یعنی بدیهه
حاکمست بانکه عباد فاعلند یعنی افعال ایشان صادر است از ایشان

بقدرت و اختیار ایشان للفرق الضروری بین سقوط الانسان من سطح
از جهة فرق بدیهی میان افتادن آدمی از بام بقهر یا غفلت و نزوله علی الدرج
و میان فرود آمدن از بام و پایهای نردبان بدین وجه که افتادن از بام بقدرت
و اختیار او نیست و فرود آمدن بقدرت و اختیار اوست که اگر فرود آمدن
نیز بقدرت و اختیار او نباشد لازم آید که فرق نباشد میان فرود آمدن او
و افتادن او و این بدیهی البطلانست و بعضی مخالفان اعتراض کرده اند
که فرق میان سقوط انسان و نزول بآنست که نزول مقارن قدرت نازل است
بی تاثیر و سقوط مقارن قدرت نیز نیست و این سخن مردودست بانکه بدیهه
حاکمست بتاثیر قدرت در نزول چه قدرت غیر مؤثره حکم عدم دارد و منع
این مکابره است و اشارت کرد بقول فرقه ناجیه و گفت ولا امتناع تکلیفنا
جزای شرط محذوفست یعنی اگر افعال ما بقدرت و اختیار ما نباشد هر آینه
محال باشد تکلیف خدای تع ما را بفعلی از افعال زیرا که تکلیف کسی بچیزی که او مستقل
نباشد در ایجاد آن جز بقدرت و اختیار معقول نیست فلا عصیان و هرگاه
که تکلیف بفساد محال باشد پس عصیان نباشد و همچنین طاعت و عبادت نباشد
و ثواب و عقاب نیز نباشد و در بعثت انبیا فائده نباشد و لوازم تمام باطل است
پس آن باطل باشد که افعال ما بقدرت و اختیار ما نباشد پس افعال عباد
بقدرت و اختیار ایشان باشد لقبح ان یخلق الفعل فینا ثم یعذبنا علیه عطف است

بر مجموع دلیل سابق یعنی اگر افعال ما بقدرت و اختیار ما نباشد هر آینه ممتنع
باشد عذاب کردن خدای تع ما را در روز قیامت بر فعلی از افعال از جهت قبح
بودن آنکه خلق کند خدای تع فعلی را در ما پس از آن عذاب کند ما را بسبب
آن فعل یعنی از جهت آنکه قبیحست بالبداهة عذاب کردن خدای تع عباد را
بسبب فعلی که خود خلق کرده آن فعل را در ایشان و شک نیست که خدای تع
منزهست از قبایح چنانچه خواهد آمد و لازم که امتناع تعذیب عباد است باطل است
پس ملزوم که نبودن فعل عباد است بقدرت و اختیار ایشان نیز باطل باشد
والمستمع یعنی افعال عباد بقدرت و اختیار ایشانست از جهت ادله سمعیه دالّه
بر آن مثل قول خدای تع و من شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر و قول او فمن شاء
اتخذ الی ربه سبیلا و قول او اعملوا ما شئتم و غیر آن از آیات بینات و احادیث
واضحات الثالث مبحث سیم از مباحث شش فی استحالة القبح علیه تعالی
در بیان محال بودن طریان قبحست مر خدا را و معنی قبح سابقا معلوم شد و
مندرجست اخلال بواجب چنانچه نوشته و نیست و اجماع کرده اند متکلمین
بر آن که خدای تع فعل قبیح و ترک واجب نمیکند لیکن اشاعره گویند از جهت
آنکه هیچ از و فعل قبیح نیست و هیچ بر و واجب نیست و معتزله گویند که از جهت
آنکه البته ترک میکند قبیح را و بفعل می آورد واجب را و مختار نزد فرقه ناجیه
مذهب معتزله است و استدلال کرده اند بر این مدعی تا اینکه وجود ممکن موقوفست

بر وجود مقتضی و ارتفاع مانع و صدور قبیح را از خدای تع مقتضی نیست
و مانع هست پس صدور قبیح از و محال باشد بطریق اولی و اشارتست
باین دلیل قول او لان الله تعالی صادق عنه یعنی از جهت آنکه صادقست مر خدای
را مانعی از قبیح و هو القبح و آن مانع قبیح بودن آن قبیح است ولا داعی له
و نیست باعثی مر خدای تع را در فعل قبیح تا مقتضی آن باشد لانه اما داعی
لحاجة الممتنع علیه تعالی از جهت آنکه داعی خدای تعالی یا حاجت اوست
بچیزی و این باطلست زیرا که ممتنع است حاجت خدای بچیزی مطلقا چنانچه
سابقا معلوم شد و لحکمة یا داعی خدای تعالی حکمت اوست و علم او بمصالح
امور و هو منتف و داعی حکمت منتفی است در فعل قبیح زیرا که حکمی نیست
در فعل قبیح بالضرورة ولانه لو جاز صدوره عنه تعالی لامتنع اثبات
النبوة یعنی دلیل دیگر بر استحالة قبیح بر خدای تع آنست که اگر ممکن باشد
صدور قبیح از خدای تع هر آینه ممتنع باشد اثبات نبوت انبیا و آنچه
متفرعست بر آن زیرا که جایز است برین تقدیر که خدای تع تصدیق کند کاذب
را در دعوی نبوت با وجود قبح آن پس باطل شود دلالت معجزه بر نبوت
و نبوت ثابت نشود و شک نیست که لازم امتناع ثبوت نبوت است
باطل است باتفاق پس ملزوم نیز که امکان صدور قبیح است از خدای تع
باطل شود فیستحیل علیه تعالی ارادة القبح یعنی پس درین وقت محال باشد

حکمی صاحب

بر خدای تع اراده قبیح نیز زیرا که اراده قبیح قبیح است و درین کلام تصریح است نزد
اشاعره که گفته اند که قبح و حسن هر دو در باره خدای تع روا است بنا بر آنکه قبیح
و خلق آن بر خدای تع قبیح نیست و این سخن محض مکابره است و عناد است الرابع
من انه تعالی یفعل لغرض یعنی مبحث چهارم از مباحث سته فصل عدل در بیان
آنست که خدای تع هر چه میکند از جهة غرضی و باعثی که آن علت غائیه آن فعلست
بدانکه خلاف است در میان متکلمین در آنکه افعال الله معللست بغرض یا نه
معتزله بر آنند که واجب است که فعل خدای تع معلل باشد بغرض و غایت و اشاعره
گویند جایز است که فعل خدای تع معلل باشد بغرض و بعضی گفته اند که واجب
نیست لیکن افعال خدای تعالی معللست بغرض بر سبیل تفضیل و احسان و
و مختار نزد فرقه ناجیه مذهب معتزله است لدلالة القرآن علیه از جهت آنکه قرآن
دالست بر آنکه افعال الله معللست بغرض مثل قول خدای تعالی و ما خلقت
الجن و الانس الا لیعبدون و غیر آن از آیات دال بر این مط ظاهر کافیست
و عدول در استدلال بایشان قادح نیست و لاستلزامه نفی العبث و از
جهة آنکه نفی فعل خدای تعالی است از جهة غرض در فعل او مستلزم بودن فعل خدای
تعالی است خالی از فایده و غرض و هو قبیح و خلو فعل خدای تع از فایده و غرض
قبیحست و محال بر و قطعا و اشاعره اعتراض کرده اند بر این دلیل بر این وجه
که آنچه عبث است و قبیح خلو فعل خدای تعالی است از فایده و مصلحت مطلقا

نه خلو فعل او از غرض و علت غائی و افعال خدای تعالی مشتملند بر حکمتهای و
مصلحتهای غامضه کثیره لیکن آن مصلحتها اسباب و علل افعال نیستند تا اغراض
و علل غائیه انها باشد و این اعتراض مدفوعست بانکه هرگاه که فاعل کاری کند
بی آنکه چیزی باعث او شود بر آن کار عقلا آن کار را عبث شمرند یا در حکم عبث
و هر چند که مشتمل باشد بر فواید و مصالح چه اشتمال فعل فوایدی که مدخلی نداشته
در آن فعل و باعث او نشود حکم عدم دارد چنانکه بر متامل منصف مخفی نیست
و لیس الغرض الا فرار لقبیحه یعنی نیست غرض خدای تعالی از افعال فرار رسانیدن
محض بی ثبوت منفعتی زیرا که فرار رسانیدن محض قبیحست و قبیح بر خدای تعالی محال است
چنانچه گذشت و آنچه بعضی توهم کرده اند تخلید اهل نار در نار فعل خدای تعالی است
و آن افرار محض است چه نفعی نیست در رنج ایشان را و نه غرض ایشان را مردود است
بانکه خلود اهل نار در نار نفعی است عاید باهل جنت زیرا که زیادتی مسرت ایشان
میشود در جنت بل الغرض هو النفع بلکه غرض خدای تع از افعالش نفعی است
که متعلق باشد بغیر او نه باو بنا بر امتناع انتفاع او بغیر خود و چون بیان کرد که
لابد است مر فعل خدای را از غرض که عاید باشد بغیر او که تکلیف فعلست از
خدای تع که مختص است بنوع انسان و بغایت مهم بوده است در نظر شارع
چه مدار بعثت انبیا و ثواب و عقاب بر وست خواست که بیان کند که
غرض خدای تعالی از مکلف چیست پس گفت فلابد من التکلیف یعنی وقتی که

و آنچه که افعال الله معلل است بغرضی بدانکه تکلیف خدای تعالی مر نوع
انسان را واجب است و هو بعث مر تحت طاعة و تکلیف در لغت در
کلفت و مشقت انداختن است و در شرع بر آنکه تن کسی است که واجب است
فرمان برداری او و دیگر بر اعلی ما فیه مشقة در هر چیزیکه در و نوعی تعبی و
رنجی نیست نسبت بعد مثل پس داخل است در و افعال عادیه و شهوانیه
مثل اکل و شرب و نوم از آن حیثیت که موقوف علیه بقای حیات و
موقوف علیه قوت عباد اند چه ازین حیثیت واجبند یا مندوب و در
ایشان مشقتی نیست نی مجمله بخلاف باقی افعال از آن حیثیت که مقتضای
عادت یا شهوتند علی جهة الابتداء متعلق است به بعثت یا وجوب یعنی
یا وجوبی که بطریق ابتدا باشد نه بواسطه بعثت دیگر یا وجوب دیگر و
این قید احتراز است از بعث غیر خدای تعالی مثل نبی و امام و سید و والدین
بر چیزیکه در و مشقت باشد زیرا که بعث ایشان بواسطه بعث خدای
تعالی است و وجوب اطاعت ایشان بواسطه وجوب اطاعت خداوند
ظاهر آنست که قول او بشرط الاعلام از تتمه تعریف است فاما در جامعیت
و مانعیت تعریف دخل ندارد بلکه اشارتست بآنکه تکلیف مشروط است
باعلام مکلف و بوقوع آن تکلیف زیرا که تکلیف بی اعلام قبیح است و مراد
از اعلام اقدار بر علمست نه تحصیل علم بالفعل زیرا که جهال نیز مطلقا

مکلفند بشرع نزد فرقه ناجیه وقتی که قادر باشند بر تحصیل علم بر احکام شرعیه برجوع
بفقها مثلا بخلاف آنکه مانعی شرعی باشد از تحصیل علم مثل جنون چه مجنون مکلف
نیست و باید دانست که تکلیف را شرائط دیگر نیز است مثل علم مکلف که خدای
تعالی است و قدرت او و علم مکلف که عبد است و قدرت او و امکان مکلف
به که فعل یا ترک است و وجه تخصیص شرط مذکور از میان شرائط بذکر مزید اهتمام
است باو چنانچه مخفی نیست والا عطف است بر قول اولا بد من التکلیف و دلیل است
بر و یعنی و ان لا یکون التکلیف واجبا و اگر نباشد تکلیف واجب لکان مغریا
بالقبیح هر آینه باشد خدای تعالی خواننده بقبیح حیث خلق الشهوات النفسانیة
و چون خلق کرده است در طبیعت انس و جن میلهای تلذذات نفس را
و هی المیل الی القبیح و النفور عن الحسن و خلق کرده است در طبیعت انس
و جن بواسطه آن شهوات نفسانیه میل را بچیزهای قبیح مثل زنا و شرب خمر
و غیر آن و نفور از چیزهای حسن چون نماز و روزه و غیر آن و این میل بقبیح
و نفور از حسن مستدعی قبیح اند و ترک حسن و شک نیست که خلق را آنچه مستدعی
فعل قبیح و ترک حسن باشد بی زاجری و منعی که مقاومت کند با میل و نفور
مذکورین و غالب شود بر ایشان قبیح است خواندن بقبیح فی حقیقة و خواندن
قبیح قبیح است بالضرورة فلا بد من زاجر پس ناچار است از زاجر کننده که منع کند
نفس را از آن تا میل و نفور غالب نشود بر او و هو التکلیف و آن زاجر

تکلیف است که مشتمل است بر وعد ثواب عظیم و وعید بر عقاب الیم که غالبند
بر میل و نفور طبیعی نفس و ازین تقریر ظاهر شد که انکه بعض شارحان قول
مصنف را فلابد من التکلیف تفریع داشته اند بر کلام سابق بضم مقدمات
مجیبه غریبه مناسب بانکه قول او والا لکان مغریا بالقبیح اینست ازین توجیه
چنانچه وجه آن پوشیده نیست و چون درینمقام مظنه سوال بود یکی منع و بیان
آن برین وجه است که حصر زاجر در تکلیف ممنوعست چه میتواند که زاجر بعلم
حسن حسن باشد و ترتیب مدح بران و بقبح قبیح و ترتیب ذم بران بنابر انکه
حسن و قبح عقلی اند دوم معارضه و تقریر آن چنانست که فائده تکلیف یا
ایصال ثوابست یا ایصال عقاب و هر دو باطلست اما اول از جهة انکه
ایصال ثواب مقدور خدای تعالی است ابتدایی بی واسطه تکلیف پس تکلیف
بی فائده باشد و اما دوم از جهة انکه عقاب از خدا اضرار محض است و آن
قبیح است و قبیح محالست بر خدای تعالی چنانچه گذشت اشارت کرد مصنف
بجواب سوال اول بقول خود والعلم غیر کاف یعنی علم بحسن و ترتب مدح بران
و قبح قبیح است و ترتب ذم بران کافی نیست در زاجر لاستسهال الذم فی
قضاء حاجة الوطر فانه جهة سهل شمردن نفس انسانی ذم را در مقابل قضای
حاجت طبعی در اکثر مواد پس لابد است از تکلیف که مشتمل است بر انچه اقوی است
از اقتضای طبیعت چنانچه واضح است و اشارت بجواب سوال دوم

خود وجه حسنه یعنی غرض از تکلیف و فائده آن معنی التعریض بالثواب
در معرض ثواب در آوردن خلق است مطلقا خواه مومن و خواه کافر
ایصال ثواب و نه ایصال عقاب اعنی النفع المستحق المقارن للتعظیم
والاجلال میخواهیم ثواب نفعی را که بنده مستحق او شده باشد و مقارن
باشد بتعظیم و اکرام بنده یعنی مراد از ثواب در شرع جنس نفعی است و مخفی
نماند که قید استحقاق احتراز است از تفضل و قید مقارن از عوض الذی
یستحیل الابتداء به یعنی نفع مذکور محالست ابتدا کردن باو بی سابقه تکلیف
زیرا که تعظیم کسی که مستحق تعظیم نباشد قبیح است نزد عقلا فحاشه فی الله تعالی
یجب علیه اللطف یعنی مبحث پنجم از مباحث شش فصل عدل در بیان آنست
که خدای تعالی را واجب است بر و لطف بدانکه مطلق لطف را تعبیر کرده اند
بانکه او چیزیست که نزدیک گرداند بنده را بطاعت و دور گرداند او را از
از معصیت بحیثیتی که بحد الجا و اضطرار نرسد و انرا تقسیم کرده اند بدو قسم
یکی لطف محصل و آن چیزیست که حاصل گرداند فعل طاعت یا ترک معصیت
را بر سبیل اختیار چون قدرت و آلت و دیگر لطف مقرب و هو ما تقرب
العبد الی الطاعة و یبعد عن المعصیة یعنی لطف مقرب چیزیست که نزدیک
گرداند بنده را بطاعت و دور گرداند او را از معصیت و لا خطر له
فی التمکین و لا یبلغ الالجاء نرسد بحد اضطرار اشارت است بانکه در لطف

بحد الجا نرسد زیرا که الجا منافی تکلیف است لتوقف غرض المکلف علیه یعنی
دلیل بر آنکه لطف واجب است بر خدای تع آنست که موقوفست اتمام
غرض تکلیف کننده که خدای تعالی است بر لطف و هر چه موقوف باشد
اتمام غرض خدای تع بر و واجب است بر و پس لطف واجبست بر و فاتح
المرید یفعل غیره دلیل جعفریست یعنی از جهة آنکه کسی که میخواهد فعلی را
از غیر خود اذا علم انه لا یفعله وقتی که داند آن خواهنده که نمیکند آن غیر
آن فعل مراد را باسانی الا لفعل یفعله المرید غیر مشقة مگر بشرطی که فعل
فعلی که کند آن فعل را آن خواهنده بی مشقت و ربما لو لم یفعله فکان ناقضا
لغرضه اگر نکند آن خواهنده آن فعل را هر آینه باشد شکننده غرض خود
و آن حصول مراد اوست از آن غیر و این حکم بدیهیست همچنانکه اگر شخصی
را بطعام دعوت کنند که آن شخص اجابت نمیکند او را باسانی مگر بعد از
فرستادن غلامش و او را در فرستادن غلام هیچ مشقتی نیست پس اگر
نفرستد غلامش از برای او شکست غرض خود کرده باشد چنانکه نزد عقلا
پوشیده نیست و هو قبیح عقلا اشارتست بدلیل آنچه که موقوفست
بر او اتمام ترک او نقض غرض است و نقض غرض قبیح است نزد عقلا پس
ترک آن چیز قبیح باشد و قبیح محالست بر خدای تعالی چنانچه گذشت پس
ترک آن محال باشد بر خدای تعالی پس فعل آن واجب باشد بر و التساوس

کبری صح

غرض انه تعالی یجب علیه اللطف یعنی مبحث پنجم از مباحث سته فصل عدل در بیان
آنست که خدای تع را واجب است بر و لطف بدانکه مطلق لطف را تعبیر کرده
اند بانکه او چیزیست که نزدیک گرداند بنده را بطاعت و دور گرداند او را
از معصیت بحیثیتی که بحد الجا و اضطرار نرسد و آنرا تقسیم کرده اند بدو قسم
یکی لطف محصل و آن چیزیست که حاصل گرداند فعل طاعت یا ترک معصیت
را بر سبیل اختیار چون قدرت و آلت و دیگر لطف مقرب و هو ما تقرب
العبد الی الطاعة و یبعد عن المعصیة یعنی لطف مقرب چیزیست که نزدیک
گرداند بنده را بطاعت و دور گرداند او را از معصیت و لا خطر فی انه
تعالی یجب علیه عوض الآلام الصادرة عنه بحث ششم در بیان
آنست که واجبست بر خدای تع عوض المهای که صادر شده باشد بی سبق
استحقاق تمام مثل مرضها و غمها و مرزهای مالی که به بنده رسد با مراد مثل
زکوة و قربانی و مرزهای که غیر از عاقل به بنده رسد بتکلیف او مثل الآلام صادره
از سباع و بالجمله هر المی که به بنده رسد و خدای تعالی سبب آن باشد بی سبق
استحقاق خواه اختیار بنده را دخل باشد در آن و خواه نباشد واجب
است عوض آن بر خدای تع و هر المی که با المی رسد و سبب آن بنده باشد عقلا
مثل سوختن کسی را که او را دیگری در آتش اندازد یا شرعا مثل کشتن کسی که بگواهی
دروغ یا سبب آن خدا باشد بنا بر استحقاق آن بنده مثل الآلام حدود واجب

نیست عوض آن بر خدای تعالی بلکه عوض قسم اول بر بنده واجبست و قسم
دوم عوض ندارد و معنی العوض هو النفع المستحق الخالی عن التعظیم والاجلال
یعنی معنی عوض در شرع نفعی است که مستحق او خالی باشد از تعظیم و اکرام قید
اول احتراز است از تفضل و قید ثانی احتراز است از ثواب و الا واجب است
بر خدای تعالی ایصال عوض و آلام صادره از و از جهة آنکه اگر کسی نرساند عوض
آن آلام را بمتالم لکان ظالما تعالی الله عن ذلک بر آینه باشد الم رسانیدن بآن
آلام ظلم و ستمی از خدای تعالی بر آن متالم و لازم باطلست از جهة آنست که
منزه است خدای تع از ظلم چه ظلم قبیح است و خدای تعالی منزه است از متالم پس
ملزوم نیز باطل باشد و یجب زیادته یعنی واجب است بر خدای تع زیادتی عوض
واجب بر و علی الالم بر قدر الم موجب عوض بحیثیتی که نرسد بحد رضا نزد عقلا و الا
لکان عبثا زیرا که واجب باشد بر خدای تعالی زیادتی عوض بر قدر الم بلکه جایز
باشد اختصار بر عوض بقدر الم بر آینه ممکن باشد که آن آلام عبث باشد و
خالی از فائده باشد و ثانی باطل است پس مقدم نیز باطل باشد و باید دانست
که همچنانکه واجبست بر خدای تعالی ایصال عوض واجب بر و واجبست
بر و ایصال عوض بر عباد بمتالم از ایشان بر این وجه که اگر ایشان را عوض باشد
عوض بمتالم رساند و اینست معنی آنکه گفته اند که انصاف مظلوم از ظالم واجب است
بر خدای تع الفصل الخامس فی النبوة فصل پنجم از فصول هفت گانه در بیان

نبوت است و نبوت مأخوذست از نبوت بفتح نون و سکون با بمعنی ارتفاع
شان انبیا یا از نبی بمعنی طریق از جهة آنکه انبیا طرق و وسائل خلقند بسوی خدای
تعالی یا از نبا بمعنی خبر بسبب اخبار انبیا از خدای تعالی و برین تقدیر اصل او
نبوات باشد بهمزه که قلب کرده اند همزه را بواو چنانکه در مروت گفته اند
و چون نبی محمول بود در مسائل این فن چنانچه ظاهر است تفسیر نمود او را
بقول خود که النبی یعنی مفهوم النبی هو الانسان المخبر عن الله تعالی بغیر واسطة
احد من البشر آدمیست که خبر دهنده باشد از خدای تعالی بی واسطه آدمی دیگر
پس انسان که بمنزله جنس است احتراز است از ملک و جن مثلا و قید اخبار از
خدای تعالی احتراز است از انسان غیر مخبر از و و قید عدم وساطت بشر
احتراز است از امام و عالم چه ایشان مخبرند از خدای تعالی بواسطه نبی و امام
و مخفی نماند که متبادر از اخبار اخبار مطابق واقعست پس تعریف متنبی
صادق نیاید و باید دانست که رسول نزد بعض علما مرادف نبی است و اکثر
برانند که اخص است از نبی و مؤید این قول است قول خدای تعالی و ما ارسلنا
من قبلک من رسول ولا نبی و نیز حدیث نبوی دالست بر آنکه عدد انبیا بیشتر است
از عدد رسل پس بعضی شرط کرده اند در رسول کتاب را و بعضی شرع جدید را
و فیه مباحث یعنی در فصل خامس پنج بحث است الاول فی نبوة نبینا علیه السلام
مبحث اول در بیان نبوت پیغمبر است و متفرع میشود بر آن نبوت سائر پیغمبران

ومراد از ضمیر جمع امت آخر نیست چنانچه ظاهر است که محمد بن عبد الله بن عبد
المطلب رسول الله رسول خدا است ایراد لب از برای زیادتی توضیحست
زیرا که مبتدا از محمد درین مقام پیغمبر مقصود است که معلومست بوجود کلیه
منحصره در فرد مثل خاتم النبیین و سید المرسلین و مراد از رسول نبی است
بنابر قول ترادف یا معنی اخص است بنابر آنکه اخص مستلزم اعم است لانه ظهر
علی یده المعجزة یعنی از جهة آنکه ظاهر شد بر دست محمد مذکور معجزه و معجزه نزد
بعضی محققان ثبوت چیزیست که معاند نباشد یا نفی چیزیکه معاند نیست یا آنکه مخالف
عادة باشد یا موافق دعوی نبوت بتردید میان ثبوت و نفی اشارتست بآنکه
معجزه یا فعل خدای تع است یا ترک فعل لیکن اگر جای ثبوت اشارت میگفت
ظاهرتر می بود و قید ظرف عادتست متعلق است بنفی او برای اخراج مثل ترک
اکل و شرب در طعوم پس بآنکه بعضی اعتراف کرده اند که این قید لغو محض است
و از طغیان قلم است سهو محض و قید اخیر احتراز است از سایر اقسام خارق عادت
و آن ارهاص است و کرامت و معونت و استدراج چنانچه در محلش بتفصیل
یافته و تواند بود که مراد از دعوی عام تر باشد و از دعوی نبوت و امامت و
کرامت نزد اهل حق مندرج باشد در معجزه مؤید اینست آنکه اطلاق معجزه بر کرامت
ائمه معصومین علیهم السلام در کلام مشایخ فرقه ناجیه شایعست چنانچه در عبارت
مقدمه مکرر خواهد آمد کالقرآن یعنی معجزه که ظاهر شده بر دست پیغمبر مثل قرآن است

و این نظم خارقست که منقول میان دو جلد مصاحف بطریق تواتر و پوشیده
نیست که ظهور قرآن بر دست پیغمبر ما علیه الصلوة والسلام و اعجاز او هر دو
معلومند بعلم قطعی چنانچه تفصیل آن عنقریب مذکور شود و انشقاق القمر
و مثل دو پاره شدن باشارت انگشت مبارک آن حضرت صلی الله علیه
و آله چنانچه بصحت پیوسته که آن حضرت بر بالای کوه بوقبیس با جمع قریش
در مقام معارضه اشارت فرمود بجانب ماه بانگشت سبابه و ماه دو پاره
شد و آن دو پاره از هم دور شد چنانکه کوه در میان ایشان بود و ینبوع
الماء من بین اصابعه و مثل جوشیدن آب میان انگشتان آنحضرت چنانچه
مرویست که در بعضی اوقات غیر عادت نزد حضرت رساله قدح و شیشه حاضر
کرده اند و در و اندکی آبی بود پس آنحضرت دست مبارک در قدح کرد چنان
صغیر بود که انگشت ابهام آن حضرت نگنجید پس از میان انگشت درونها و گفت
مردم را که بیایید بسوی آب پس آب از میان انگشتان آن حضرت میجوشید
و مردم آب میخوردند تا آنکه همه سیراب شدند و گویند که عدد ایشان از هفتاد
بیشتر بود و اشباع فلق الکثیر من الطعام الیسیر و مثل سیر کردانیدن مردم بسیار
از طعام اندک چنانچه مرویست که چون نازل شد که وانذر عشیرتک الاقربین
یعنی بیم ده خویشان نزدیکتر خود را از خدای تع گفت حضرت رسالت ص
یا امیر المؤمنین ران گوشت گوسفندی را طعام ساز و کاسه شیر نیز بیار

وبنی هاشم را بخوان پس امیر المؤمنین چنان کرده بنی هاشم را نزد آن حضرت
جمع فرمود چهل مرد بودند پس خوردند از آن طعام و آشامیدند از آن شیر
همچنان که حال خود بود پس بعد از طعام حضرت اراده فرمود که ایشان را
باسلام دعوت کند بولهب گفت که محمد سحر کرد شما را برخیزید پیش از آنکه
شما را باسلام دعوت کند پس متفرق شدند حضرت رساله فرمود یا امیر
المؤمنین که فردا چنان کن که امروز کردی روز دیگر چنان کرد پس چون
محل دعوت شد ابولهب نیز آن سخن را اعاده کرد و حضرت رساله بعد از
اظهار آن معجزه ایشان را باسلام دعوت کرد و فرمود که هر کس پیشتر دعوت
مرا قبول کند خلافت بعد از من حق او باشد پس هیچکس از آن جماعت اجابت
نکرد امیر المؤمنین علی علیه السلام اجابت کرد و اظهار کلمه شهادت فرمود
و این حدیث دلیل واضحست بر امامت آنحضرت و بطلان خلافت مخالفان
چنانچه مخفی نیست نزد اهل عرفان و تسبیح الحصی مزکف تسبیح کردن سنگ
ریزها در کف آن حضرت چنانچه مرویست که حضرت رساله پناه صلعم کفی از
سنگ ریزه گرفت آن سنگ ریزه در دست مبارک او تسبیح گفتند چنانچه
حاضران شنیدند و هو اکثر من ان تحصی یعنی معجزات که در دست او ظاهر شد
بیشتر از آنست که شمرده شود مثل تسبیح گفتن انگور و انار که آن حضرت
میخورد از آن چنانچه مرویست از امام جعفر و از محمد باقر عا که حضرت رساله صلعم

مریض شد جبرئیل طبقی از انگور و انار نزد آنحضرت آورد و آن انگور و انار
نزد آنحضرت تسبیح گفتند و مثل روان شدن درخت کنار رود خانه باشارت
آنحضرت و گواهی دادن او برسالت آنحضرت و گواهی دادن گرگ برسالت
و خبر دادن آنحضرت از مغیبات چون قتل امام حسین و امام حسن عا و
غیر آن چنانچه تفاصیل آن در کتب سیر مسطور است و نزد مؤلف و مخالف
مشهور و ادعی النبوة یعنی آنحضرت اظهار معجزات مذکور نمود و دعوی
نبوت فرمود و هر کس که دعوی نبوت کند و اظهار معجزات نماید پیغمبر خداست
و صادقست در دعوی نبوت فکان صادقا پس آنحضرت صادق باشد
در دعوی نبوت اما صغری معلومست بتواتر و اما کبری از جهة آنکه معجزات
دلالت کند بر تصدیق خدای تعالی آنکس را که در دست او معجزه ظاهر شد
در دعوی نبوت هر کس که خدای تع تصدیق او نماید صادقست و الا لزم
اغراء المکلفین بالقبیح و اگر از آنکه معجزه در دست او ظاهر شد صادق
نباشد در دعوی نبوت لازم آید که خدای تع مکلفان را دلالت کند کرده بشی
بقبیح که تصدیق کاذبست و لازم باطلست پس ملزوم نیز باطل باشد
و ملازمه ظاهرست و الاغراء بالقبیح قبیح عقلا یعنی بطلان از جهة آنست
که دلالت کردن بقبیح قبیح است نزد عقل و قبیح محالست بر خدای فیکون

محالا پس باشد دلالت خدای تع بقبیح محال الثانی فی وجوب عصمة
یعنی مبحث دوم از مباحث پنجگانه در بیان آنست که واجبست که پیغمبر
معصوم باشد و منزه از جمیع گناهان صغیره و کبیره عمدا و سهوا و تواند
بود که ضمیر عصمت راجع باشد بمطلق نبی یعنی واجبست که پیغمبر مطلقا
معصوم باشد خلاف مر فرقه مخالف را که ایشان تجویز کرده اند صدور
ذنوب از انبیا بتفصیلی که در کتب ایشان مذکور است و چون بیان
وجوب عصمت موقوف بود بر معرفت عصمت تعبیر نمود آنرا بقول خود
العصمة لطف یعنی عصمت در شرع چیزیست که نزدیک گرداند بنده را بطاعت
و دور گرداند او را از معصیت یفعل الله بالمکلف میکند خدای تعالی
آن لطف را نسبت بمکلف یعنی ملکه ایست که خلق میکند خدای تعالی
آنرا در مکلف از جهة لطف نسبت باو بحیث لا یکون له داع الی ترک
الطاعة و ارتکاب المعصیة بحیثیتی که نباشد آن مکلف را بسبب آن لطف
داعی ترک طاعت و ارتکاب معصیت یعنی هرگز ترک طاعت و ارتکاب
معصیت نکند مع قدرته علی ذلک با وجود قدرت آن مکلف بر ترک
طاعت و ارتکاب معصیت و این قید اشارتست بآنکه معصوم قادر است
بر معصیت و باختیار ترک معصیت می نماید و الا لازم آید که تکلیف
او بترک معصیت صحیح نباشد و بسبب ترک معصیت مثاب نباشد لانه

لولا ذلک یعنی دلیل بر وجود عصمت نبی آنست که اگر واجب نباشد
عصمت نبی لم یحصل الوثوق بقوله حاصل نشود کسی را اعتماد بر سخن او
جایز باشد که در اقوال خود کاذب باشد فانتفی فائدة البعثة پس وجود
نگیرد فائده بعثت نبی که اجرای احکام شرعیه است و هو محال و انتفاء بعثت
محالست زیرا که مستلزم صدور فعل عبث است از خدای تع و آن قبیح و ممتنع است
بر خدای تع پس انتفای فائده بعثت محال باشد و بطلان لازم مستلزم بطلان
ملزوم است پس عدم وجود عصمت نیز محال باشد الثالث فی ان عصمته
اول عمره الی آخره مبحث سیم در بیان آنست که پیغمبر ما یا مطلق پیغمبر معصوم است
از اول عمر تا آخر عمرش و بعد از آن خلاف کرده اند بعضی مخالفان و تجویز کرده
اند صدور کبایر و صغایر از انبیا عمدا و سهوا پیش از بعثت لعدم انقیادة
القلوب الی طاعة من عهد منه فی سالف عمره من انواع المعاصی والکبایر و ما
تنفر النفس منه یعنی واجبست که انبیا معصوم باشند از جمیع معاصی از اول
عمر تا آخر عمر از جهة آنکه دلهای مردم فرمان برداری نمیکند کسی را که معلوم شده
باشد از و در سابق ایام حیات او چیزی از انواع معاصی و کبایر و آنچه نفس
نفرت نماید از و چون دزدیدن یک لقمه طعام و کم کشتن یک دانه و غیر آن از
صغایر خسیسه و مخفی نماند که ذکر کبایر بعد از معاصی تخصیص بعد از تعمیم
بنا بر آنکه کبایر اقوی معاصی اند و ابعد ند از صدور از انبیا و پوشیده نماند که

دلیل راجع است بدلیل مبحث دوم بلکه این مبحث متضمن است آن مبحث را
پس اگر مبحث دوم را طی نمیکنی واکتفا نمودی بمبحث سیم هر آینه کافی بود الرابع
مبحث چهارم در بیان تفضیل نبی است بر امت یجب ان یکون افضل اهل
زمانه واجبست که پیغمبر افضل واکمل باشد از اهل زمان خود که امت اویند
از جهة آنکه اگر افضل نباشد از ایشان مساوی ایشان خواهد بود یا مفضول
ایشان لیکن مساوی نتواند بود بنا بر امتناع ترجیح بلا مرجح و مفضول نتواند
بود لقبح تقدیم المفضول علی الفاضل عقلا وسمعا از جهة آنکه تقدیم مفضول
ناقص بر فاضل کامل قبیحست بحسب شرع وعقل اما بحسب عقل ظاهرست
واما بحسب شرع قال الله تعالی افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لا یهدی
الا ان یهدی فما لکم کیف تحکمون از جهة آنکه گفته است خدای تعالی آیا پس آنکس که
راه راست نماید بآنچه حق وصدق است یعنی حکم الهی سزاوارترست که متابعت
او کنند یا آنکس که راه راست نمی نماید بدان دیگر مگر آنکه دیگری او را راه راست
نماید پس چه حالست مر شما را چگونه حکم میکنید درین باب شک نیست که این
استفهام تقریرست وآن دالست بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل شرعا بلکه
عقلا چنانچه مخفی نیست نزد عقل سلیم وطبع مستقیم خامس مبحث پنجم در بیان
تنزیه پیغمبرست از آنچه تنزه او واجبست بر پیغمبر زیرا که بر پیغمبر واجبست که منزه
باشد از آن یجب ان یکون منزها عن دناءة الایماء وعن الاتهامات واجبست

که پیغمبر منزه باشد از جمیع آنچه وجود او موجب منفر طبیعت خواه وصف
باعتبار متعلق باشد چون نسبتی بدران از جهت کفر یا صفت نسبتی مثل
جولاهگی وزرگری وچون زنا مادران والرزائل الخلقیة وخواه صفت
باعتبار نفس باشد چون اخلاق ذمیمه مثل بخل وحسد از خلق بضم خا والعیوب
الخلقیة چون عیبها که واقع شود در بدن آدمی مثل برص وجزام از خلقت
بکسر خا لمانع ذلک من النقص یعنی وجه تنزه پیغمبر از صفات مذکوره آنست که
در صفات مذکوره نقصان ونسبتی است وآن موجب سقوط وقع موصوفست
از دلها فیسقط محله عن القلوب پس می افتد وقع آن موصوف بصفات
مذکوره از دلهای امت پس انقیاد نمیکنند اوامر ونواهی او را والمطلوب
خلافه وحال آنکه مطلوب از فرستادن پیغمبر ارتفاع وقع وعظم شان اوست
در دلها پس اگر پیغمبر متصف بصفات مذکوره باشد هر آینه غرض از بعثت است
خلل پذیرد وبعثت عبث بیخ پس واجبست که پیغمبر متصف بیخ بصفات
کمال مثل کمال عقل ورای وقوت وتدبیر وفرط شجاعت وسخاوت یا غرض
از بعثت حاصل شود وکار شریعت انتظام یابد الفصل السادس فی الامامة
فصل ششم از فصول هفتگانه در امامت است وفیه مباحث ودرین فصل
پنج مبحث است الاول الامامة ریاسة عامة فی الدین والدنیا لشخص من الاشخاص
مبحث اول در بیان وجوب امامت وامامت در لغت پیشوا است ودر

عرف معتبر است نسبت بجمیع مردم در دین و دنیا هر یک شخص از اشخاص پس
ریاست بمنزله جنس است و قید عموم از برای اخراج ریاست خاصه است
مثل ریاست در بعضی نواحی و ایراد طرفین از برای تنبیه است بنا بر آنکه معتبر
در امامت است بحسب دین و دنیا هر دو و قید از برای تنبیه است بنا بر آنکه امام
در هر عصر واحد باشد نه متعدد پس خلاف مر جمهور مخالفان را که نزد ایشان
هیچ یک از این دو قید در امامت معتبر نیست و هی واجبة عقلا یعنی امامت
و نصب امام واجبست بر خدای تعالی بحسب عقل خلاف مر اهل سنت
را که نزد ایشان واجبست بر عباد بحسب سمع و مر اکثر معتزله و زیدیه را که گویند
واجبست بر عباد بحسب عقل و مر بعضی را که گویند واجبست بر عباد عقلا
و سمعا و مر خوارج را که گویند واجب نیست اصلا و مر بعضی را که گویند واجبست
در حالت خوف نه در حالت امن و مر بعضی را که گویند واجبست در حالة
امن نه در حالت خوف لان الامامة لطف از جهة آنکه نصب امام لطف است
فانا نعلم قطعا ان الناس اذا کان لهم رئیس ینصف للمظلوم من الظالم و یرد
الظالم عن ظلمه از جهة آنکه ما میدانیم بیقین که هرگاه مردم را مهتری باشد
که انتقام کشد از برای مظلوم از ظالم و باز دارد ظالم را از ظلمش بلکه ترغیب
نمایند مردم را بطاعت و منع کند از محرمات کانوا الی الصلاح اقرب و من
الفساد ابعد باشند مردم در این صورت بصلاح دینی اقرب و از فساد

دنیوی ابعد از ایشان وقتی که ایشان را رئیس چنین نباشد و شک نیست
که امام جامعست مر صفات مذکوره را پس مقرب باشد عباد را بطاعت
و مبعد باشد ایشان را از معصیت پس لطف باشد چه مراد از لطف شرعا همین است
و چون ثابت شد که نصب امام لطف است و قد تقدم ان اللطف واجب
علی الله تع و بتحقیق گذشت بیان آنکه لطف واجبست بر خدای تعالی پس
نصب امام واجب است بر خدای تعالی الثانی مبحث دوم از مباحث خمسه در
بیان عصمت امامست یجب ان یکون الامام معصوما واجبست نزد اهل
حق که باشد امام معصوم و منزه از جمیع معاصی خلاف مر جمهور مخالفان را که
نزد ایشان در امامت عصمت شرط نیست والا تسلسل یعنی دلیل بر وجوب
عصمت امام آنست که اگر واجب نباشد عصمت امام جواز تسلسل لازم آید
لان الحاجة الداعیة الی الامام از جهت آنکه احتیاج مردم که موجب نصب امامست
هی رد الظالم عن ظلمه و الانصاف للمظلوم منه از جهة آنکه او مصدر افعالیست
که مقربست مردم را بطاعت و مبعدست ایشان را از معاصی مثل منع ظالم
از ظلم و انتقام از برای مظلوم از ظالم و غیر آن تا لطف باشد در حق ایشان
فلو جاز ان یکون غیر معصوم پس اگر جائز باشد که امام غیر معصوم باشد
لافتقر الی امام آخر آینه محتاج باشد آن امام بامام دیگر زیرا که عدم عصمت
مستلزم جواز ارتکاب معصیت است و جواز ارتکاب معصیت مستلزم

جواز ارتکاب معصیت است و جواز ارتکاب معصیت مستلزم احتیاجست
بامام چه اشتراک علت مستلزم اشتراک معلولست و امام دیگر بر تقدیر عدم
عصمت محتاج خواهد بود بامام ثالث و او محتاج خواهد بود بامام رابع الی
غیر النهایة بنابر آنکه اگر عود کند دور لازم آید و آن ظاهر البطلان است و تسلسل
و برین تقدیر تسلسل لازم آید و جواز تسلسل باطل است پس جواز عدم عصمت
امام باطل باشد پس عصمت امام واجب باشد و بخاطر میرسد که میتواند
دلیل گفت بر وجوب عصمت امام برین وجه که اگر جائز باشد که امام غیر معصوم
باشد هر آینه محتاج باشد بامام دیگر چنانچه معلوم شد و آن امام دیگر لابد است
که موجود باشد با امام اول زیرا که لطف است نسبت باو و لطف واجبست
بر خدای تع چنانچه گذشت و برین تقدیر لازم آید که امام نباشد زیرا که نسبت
بامام دیگر ریاست ندارد پس ریاست او عام نباشد و این خلاف فرضست
و پوشیده نیست این دلیل اقوی و اظهر است از دلیل و لانه لو فعل المعصیة
یعنی دلیل دیگر بر وجوب عصمت امام آنست که اگر ارتکاب کند امام معصیت را
فان وجب الانکار علیه سقط محله من القلوب پس اگر واجب باشد انکار
و اعتراض بر و بسبب ارتکاب معصیت ساقط شود وقع و شان او از
دلهای رعیت و انتفت فائدة نصبه و برین تقدیر منتفی شود فائده
نصب آن امام که متابعت رعیت است مر اقوال و افعال او را و

حاصل

حاصل شود بسبب او قرب بطاعت و بعد از معصیت شک نیست
که انتفای فائده نصب امام باطلست زیرا که لازم آید نصب امام
عبث باشد و عبث قبیح است بحال خدای تع و ان لم یجب الانکار علیه
سقط الامر بالمعروف والنهی عن المنکر و اگر واجب نباشد اعتراض
بر و ساقط شود حکم امر بمعروف و نهی از منکر که واجب است و هو محال
و هو سقوط حکم امر بمعروف و نهی از منکر جائز نیست چنانچه معلوم شود
در آخر کتاب چون ثابت شد استحاله هر یک از لازمین ثابت شد
استحاله ملزوم پس ثابت شد که ارتکاب معصیت از امام و این
مستلزم مطلوبست و لانه حافظ للشرع و دلیل دیگر بر عصمت امام
آنست که نگاه دارنده و یاری دهنده شرعست و بقا دهنده احکام
اوست در میان امت و هر کس نگاه دارنده شرع باشد برین وجه لابد است
که معصوم باشد فلابد من عصمته پس لابد است که امام معصوم باشد
اما صغری از جهة آنکه ریاست عامه اقتضای محافظت شرع میکند بر وجه مذکور
و اما کبری فلیؤمن بصیغه مضارع مجهول از ایمان ماخوذ از امن از برای تعدیه
الزیادة والنقصان یعنی آنکه امن گردانیده شود یعنی امن داشته شود
از زیاده کردن احکام شرعیه و کم کردن آن چه اگر واجب نباشد عصمت
او امن نخواهد از زیاده کردن و کم کردن در احکام شرعیه پس حافظ شرع

بوجه مذکور نخواهد بود و باید دانست که بتر آنکه در اجتهاد عصمت
شرط نیست آنست که اجتهاد ریاست عامه نیست بلکه مخصوص است
بکسی که مقلد مجتهد باشد پس لازم نیاید که مجتهد حافظ باشد در شرع
و واجب نیست که مجتهد حافظ باشد مر شرع را و واجب نیست که امن
باشد از زیاده کردن و کم کردن در احکام شرعیه بلکه کافیست حسن
ظن باو و همچنین اگر مجتهد ارتکاب معصیت کند انتفاء فائده اجتهاد
لازم نمی آید زیرا که اجتهاد عملست بقول او و کسی را که مقلد او باشد
و درین باب حسن ظن بصدق او کافیست و ازین جهة شرط کرده اند
در عمل بقول مجتهد عدالت او را بخلاف امامت که آن ریاست
عامه است بحسب دین و دنیا و شک نیست که این ریاست حاصل
نمیشود کسی را مگر وقتی که معصوم باشد و مطاع در اقوال و افعال
خود و حافظ شرع و امین باشد از تغییر احکام چنانچه مخفی نیست نزد
ذوی الافهام و بقوله تع لا ینال عهدی الظالمین و دلیل دیگر بر
عصمت امام قول خدای تع است که لا ینال عهدی الظالمین یعنی نمیرسد عهد
من ظالمان را در جواب ابراهیم ع که طلب امامت کرد از برای فرزندان خود
بدلیل ثابت سابق که فرمود و قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی
یعنی گفت خدای تع مر ابراهیم را که من گردانده توام گفت ابراهیم بگردان ۵

فرزندان مرا نیز پس مراد از عهد امامت باشد و غیر معصوم ظالمست بر نفس
خود یا بر غیر خود پس باید که غیر معصوم را امامت نرسد و درین مقام از
مخالفان مناقشه چند مشهور است و رفع آن در شرح مسطور الثالث
مبحث سیم از مباحث خمسه در معرفت امامت است الامام یجب ان یکون
منصوصا علیه اما نزد فرقه ناجیه واجبست که نص شده باشد بر امامت
او از خدای تع باعلام معصوم یا اظهار معجزه خلاف مر اهل سنت را که
گویند کافیست در ثبوت امامت بیعت اهل حل و عقد و خلاف مر بعضی
زیدیه را که گویند کافیست خروج حاکمی که عالم باشد باحکام دین و شجاع بیخ
و بحق دعوت کند بشمشیر از جهت آنکه امامت مشروط است بعصمت و هر چه
مشروطست بعصمت واجبست که نص بر و واقع شده بیخ پس امامت واجب
است که نص واقع شده بیخ بر و اما صغری از جهت آنکه معلوم شد و اما کبری
لان العصمة من الامور الباطنیة التی لا یعلمها الا الله از جهة آنکه عصمت
از اشیاء خفیه است که نمیداند آنها را مگر خدای تع که علام الغیوبست یا کسی که
خدای تع اعلام کرده بیخ او را فلا بد من نص من تعلم عصمته علیه پس ناچار است
از نص کسی که معلوم باشد عصمت او مثل نبی و امام بر امامت آن امام او
من ظهور معجزة علی یده تدل علی صدقه یا از ظاهر شدن معجزه در دست او که
دلالت کند بر صدق او در دعوی امامت الرابع مبحث چهارم در بیان

افضل بودن امامست از رعیت یجب ان یکون الامام افضل من الرعیة و واجبست
که امام افضل و اکمل باشد از رعیت یعنی جمیع انکسانی که در تحت امامت
و ریاست اویند خلاف مر جمهور مخالفان را لما تقدم فی الآیتین از جهت آنکه
گذشت در بیان وجوب افضلیت نبی از امت و آن قبح تقدیم مفضول است
بر فاضل عقلا و سمعا بنا بر آیه کریمه افمن یهدی الی الحق الآیه و امتناع ترجیح
بلا مرجح فخامس مبحث پنجم در تعیین ائمه است الامام بعد الرسول صلعم علی بن
ابی طالب علیه السلام امام بعد از وفات فرستاده خدای تعالی فاضل امیر
المؤمنین علی بن ابی طالب است علیه السلام خلاف مر جمهور مخالفان را که گویند
امام بعد از رسول ابی بکر بن ابی قحافه علیه اللعنه است و مر بعضی را که گویند عباس
عم اوست للنص المتواتر من النبی صلی الله علیه و آله نص در اصطلاح علماء اصول
آنست که افاده کند معنی مقصود را و غیر از معنی مقصود احتمال دیگر نداشته بیش
و گاهی اطلاق کنند نص را بر مطلق دلیل نقلی از کتاب و سنت و ظاهر امراد
درین مقام معنی اخیر است و متواتر چیزی را گویند که مخبر آن در کثرت بحدی
رسیده باشند که عقل تجویز تکذیب ایشان نکند یعنی دلیل بر امامت امیر المؤمنین
علیه الصلوة و السلام بعد از وفات رسول صلی الله علیه و آله بی فاصله احادیث
است که متواتر رسید از پیغمبر درین باب مثل حدیث روز غدیر و بیان این
بر این وجه است که بصحت پیوسته که چون در وقت مراجعت حضرت رسول صلی الله

علیه و آله از حجة الوداع این آیت نازل شد که یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک
من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس یعنی ای
فرستاده خدای برسان آنچه فرو فرستاده شد بسوی تو از پروردگار تو و اگر
نرسانی آنرا نرسانیده باشی پیغام پروردگار را و نگاه میدارد ترا از شر
مردم آنحضرت فرود آمد در غدیر خم که موضعیست از جحفه میان مکه و مدینه
در وقت نیمروز که هوا بغایت گرم بود چنانکه از شدت گرما مردم قدم
بر زمین نمی توانستند نهاد قبا در زیر قدم خود می انداختند ردای خود را پس
امر فرمود پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم که بار ها جمع کردند بر بالای آن رفت
و گفت ای گروه مسلمانان آیا هستم من اولی بشما از نفسهای شما گفتند
بلی یا رسول الله پس گرفت بازوی امیر المؤمنین را و برداشت او را تا آنکه دیدند
مردم سفیدی بغل پیغمبر را و گفت هر کس که من مولای اویم پس علی مولای اوست
ای بار خدایا دوست دار کسی را که یاری دهد علی را و فرو گذار کسی را که فرو گذارد
علی را پس هنوز مردم متفرق نشده بودند که این آیه نازل شد که الیوم اکملت
لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا یعنی امروز کامل گردانیدم
از برای شما دین شما را و تمام کردم بر شما نعمت خود را و راضی شدم از برای شما
از اسلام که دین شماست پس گفت پیغمبر صلی الله سپاس و ستایش مر خدای را
بر کامل گردانیدن و تمام کردن نعمت و خشنود شدن خدای تعالی برسالت من

وامامت علی بعد از من و اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام را تهنیت گفتند
چنانچه عمر لعین گفت مبارک باد گشتی مولای من و مولای هر مؤمنان
و شک نیست که نزول آیه سابقه و آیه لاحقه دالست بر آنکه مراد از مولی
اولی بتصرف است در اموال عباد نه ناصر و محب و غیر آن از معانی مولی
و مؤید آنست اول حدیث که الست اولی بکم من انفسکم و تهنیت اصحاب
چنانچه مخفی نیست و نیز واضحست نزد کسی که شایبه از انصاف دارد که
فرود آمدن حضرت رسالت صلی الله علیه و آله در چنان زمان و چنان مکان
که متعارف نبود فرود آمدن در آن و رفتن آن حضرت بر بالای منبری
از پاره ها گرفته در شان امیر المؤمنین که هر کس من مولای اویم پس علی مولای
اوست و دعا کردن در حق او بر وجه مذکور را برای مجرد اظهار محبت و
نصرت نتواند بود بلکه از برای نصب او بامامت باید بود و منع این
مقدمات محض مکابره و عناد است چنانچه ذاب اهل ضلالت و فساد است
مثل حدیث منزلت و بیان آن برین وجه است که بصحت رسیده که چون
حضرت رسالت صلی الله علیه و آله بغزوه تبوک بیرون رفت امیر المؤمنین
علی را در مدینه خلیفه خود گذاشت و گفت آنحضرت را انت منی بمنزله
هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی یعنی ای علی تو از من بمنزله هرون نسبت
بموسی مگر آنکه پیغمبری نیست بعد از من و پوشیده نیست که استثنا دلالت

میکند بر آنکه هر مرتبه که هرون را نسبت بموسی علیه السلام حاصل بوده اند از
آنچه متعلق باعادت او و نصرت دین او داشته امیر المؤمنین علی را
حاصل بوده غیر از مرتبه نبوت و از جمله مراتب هرون بموسی غیر نبوت
آن بود که اگر بعد از وفات او باقی می بود خلیفه و قایم مقام او می بود
بی فاصله پس باید که این مرتبه امیر المؤمنین را حاصل باشد و چون این
مرتبه منحصر است در نبوت و امامت و نبوت بالاستثنا خارج شده پس
لازم آید که آنحضرت امام باشد بعد از پیغمبر بی فاصله و مناقشه درین مقدمات
نیز از محض جهالت است چنانچه سنت اهل ضلالت است و لازم افضل
یعنی دلیل دیگر بر امامت امیر المؤمنین بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله
بی فاصله آنست که امیر المؤمنین فاضلتر است از جمیع اصحاب لقوله تع
وانفسنا وانفسکم از جهت آنکه خدای تع او را درین آیه نفس پیغمبر خوانده
بنا بر آنکه مفسران تصریح نموده اند که مراد از انفسنا امیر المؤمنین است
و تعبیر از آن حضرت بصیغه جمع از جهت تعظیمست و شک نیست که
مراد از نسبت حقیقت اتحاد نیست بلکه مراد مساوات است در آنچه ممکنست
مساوات ایشان در و زیرا که مساوات قرب معانی مجازیه است بمعنی
حقیقی و قاعده اصول آنست که هرگاه حمل لفظ بر معنی حقیقی متعذر باشد
حمل کرده شود بر اقرب معانی مجازیه و معلوم است که پیغمبر افضل است از همه

ومساوی الافضل افضل وکسی که مساوی باشد با افضل افضل است پس
امیر المؤمنین افضل باشد از همه کس غیر پیغمبر ولا یحتاج الی النبی و یعنی دلیل
دیگر بر افضلیت امیر المؤمنین علیه السلام است که پیغمبر صلی الله علیه وآله محتاج
بود با آنحضرت در مباهله بغیر او از آن کسان که واقع شده نزاع در امامت
ایشان احتیاج نداشته وکیفیت چنان بود که آیه مباهله بتقریب گروهی
از نصارای نجران که بخدمت پیغمبر صلی الله علیه وآله آمده بودند نازل شده
وآن قول خدای تعالی است فمن حاجک فیه بعد ما جاءک من العلم فقل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءکم ونساءنا ونساءکم وانفسنا وانفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنة
الله علی الکاذبین یعنی کسی که خصومت کند در نبوت تو پس بگو بیایید تا بخوانیم
پسران خود را و پسران شما را و زنان خود را و زنان شما را و نفسهای خود را
و نفسهای شما را پس نفرین کنیم بر دروغ گویان پیغمبر آن گروه نصاری را طلب
نمود و خود با امیر المؤمنین علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام و امام
حسن و امام حسین علیهم السلام بیرون آمدند و میگفت با ایشان که هرگاه من
دعا کنم شما آمین گویید و مفسران اتفاق دارند در آنکه مراد از ابناء امام حسن
و امام حسین علیهم السلام است و از نساء حضرت فاطمه علیها السلام و از انفسنا
امیر المؤمنین علی پس نصاری چون ایشان را بدیدند از مباهله ابا کرده اند
بصلح راضی شدند چنانچه تفصیل آن در کتاب سیر مقرر است و نزد مؤلف

معتبر است و شک نیست که این واقعه دالست بر احتیاج پیغمبر صلی الله علیه وآله
با ایشان در اتمام امر مباهله و کسی که پیغمبر محتاج باشد باو خصوصا در مثل این
واقعه عظیمه افضل خواهد بود از غیر پس امیر المؤمنین افضل باشد از غیر پیغمبر و
معلوم شد سابقا که مفضول امامت را نشاید پس آنحضرت امام باشد بعد
از پیغمبر نه غیر او ولان الامام یجب ان یکون معصوما یعنی دلیل دیگر بر امامت
امیر المؤمنین علی علیه السلام که امام واجبست که معصوم باشد چنانچه سابقا
معلوم شد ولا احد ممن غیره ممن ادعی الامامة بمعصوم اجماعا و نیست هیچکس
غیر از امیر المؤمنین از آن جماعت که دعوی امامت او کرده اند معصوم و آن
عباس و ابوبکر ملعونست باتفاق موافق و مخالف فیکون هو الامام پس
امام آنحضرت باشد نه آنها چه نصب امام واجبست بر خدای تعالی چنانکه گذشت
ولانه اعلم یعنی دلیل دیگر بر امامت امیر المؤمنین آنست که او عالمتر بود از
جمیع اصحاب پیغمبر لرجوع الصحابة الیه فی وقایعهم المشکلة از جهت رجوع اصحاب
پیغمبر در وقایع مشکله و مسائل معضله بسوی او چنانچه مقرر است نزد مؤلف
ومخالف ولم یرجع الی احد و هرگز رجوع نکرد آنحضرت بسوی هیچکس از ایشان
در شیء از مسائل پس آنحضرت اعلم باشد از ایشان بلکه از همه کس و چون اعلم
نباشد و حال آنکه ممتاز بود بکمال حدس و کثرت ملازمت پیغمبر چه در حالت صغر
سن در کنار پیغمبر بود و در حالت کبر داماد آنحضرت بود و همه وقت بمجلس

شد نش در می آمد استفاده میفرمود چنانچه فرمود که آموخت مرا رسول
خدا صلی الله علیه و آله هزار باب از علم پس گشاده شد از برای من از هر باب
هزار باب لقوله صلی الله علیه و آله و اقضاکم علی و ازینجهت قول پیغمبر
خدا که قاضی ترین شما علی است و شک نیست که قضا محتاج است بکثیر از علوم
پس آنحضرت اعلم باشد و لانه ازهد یعنی دلیل دیگر بر امامت امیر المؤمنین
علی آنست که او زاهدتر بود و انقطاع او از دنیا و لذات او بیشتر حتی طلق
الدنیا ثلثا تا آنکه طلاق داد دنیا را سه طلاق یعنی کمال انقطاع از دنیا
اختیار نمود چنانچه در حدیث وارد شده که آنحضرت در دل شب در مصلی
ایستاده بود و با دنیا خطاب کرد و میگفت که ای دنیا دورتر شو از من آیا
بمن متعرض شده آیا بمن مشتاق شده نزدیک میا وقت تو دورست و فکر تو
دورست مغرور گردان غیر مرا که حاجتی نیست مرا بتو بتحقیق طلاق داده ام ترا
سه مرتبه طلاقی که رجعت نباشد در آن و آنحضرت در خوردن و پوشیدن
تخفیف تمام میفرمود چنانچه عبد الله بن رافع روایت کرده که در آمدم بر آنحضرت
روزی پس پیش آورد انبانی مهر کرده پس آنرا گشود و از آنجا نان خشک ریزه
شده بیرون آورد پس آنرا خوردیم از آن پس گفتم ای امیر المؤمنین چرا
مهر کرده این انبان را فرمود که من میترسم ترس زندانی نان را بروغن زیت
یا سرکه و نعلین بینه زده در پا میکرد و پیراهن خود را پیوند میکرد از چوم یا لیف

خرما و گوشت کم میخورد و شک نیست که هیچکس غیر آنحضرت این مرتبه از
زهد نداشت بعد از پیغمبر پس آنحضرت زاهدتر باشد از هر کس بعد از پیغمبر صلی
الله علیه و آله و هر کس از زهد است افضل است پس آنحضرت افضل باشد پس
امام بعد از پیغمبر او باشد و مخفی نیست که اول آن بود که قول مصنف و لانه
اعلم تا اینجا مقدم باشد بر قول او و لان الامام یجب ان یکون معصوما
تا در عدد ادله افضلیت باشد چنانچه در تجرید واقع شده و الادله لا تحصی
کثرة و ادله امامت آنحضرت بعد از پیغمبر محکوم نیست که شمرده شود از جهت
بسیاری آن از آنجمله قول خدای تعالی است انما ولیکم الله و رسوله و الذین
آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون یعنی این نیست
و جز این نیست که ولی شما خدا است و رسول او و آنکسان که برپای میدارند
نماز را و میدهند زکوة را و حال آنکه ایشان رکوع کننده باشند و بیان آن
برین وجه است که مفسران اتفاق دارند در آنکه این آیه در حق امیر المؤمنین
نازل شده بتقریب آنکه حضرت در نماز بود سائل سوال کرد آنحضرت در نماز
انگشتری خود را که گویند انگشتری سلیمان علیه السلام بود بسائل داد و کلمه
انما از برای حصر است باتفاق علمای عربیت و تفسیر ولی بمعنی اولی بتصرف یا بمعنی
دوست یا بمعنی سزاوارتر و معنی ثالث وجهی ندارد درین مقام چنانچه ظاهر است
و معنی ثانی شامل است همه مؤمنان را از جهت قول خدای تع و المؤمنون

بعضهم اولیاء بعض یعنی مؤمنان بعضی دوست بعضی دیگرند پس صحیح
نیست حصر آن در خدای تعالی و حضرت رسول و حضرت امیر المؤمنین
چنانچه کلمه انما دلالت کند بران پس متعین شد معنی اولی و ثابت
شد که او متصرف در امور عباد مطلقا بعد از خدای تعالی پیغمبر صلی الله
علیه و آله امیر المؤمنین است و این بعینه معنی امامت است و مخالفان
درین مقام کلماتی چند گفته اند و ما در شرح با حسن وجه بیان نموده ایم
و از آن جمله احادیثی است که در امامت علی واقع شد مثل قول پیغمبر ع
مر اصحاب را که سلموا علی علی بامرة المؤمنین یعنی سلام کنید بر علی بامارت
امیر مؤمنان بعد از من و مثل قول او امیر المؤمنین را انت خلیفتی بعدی
یعنی تو جانشین من جانشینی بعد از من و مثل قول پیغمبر صلعم انا سید العالمین
و علی سید العرب یعنی من بهترین عالمیانم و علی بهترین عرب است و مثل
قول پیغمبر صلعم حضرت فاطمه را علیها السلام اما ترضین انی زوجتک من خیر
امتی آیا خشنود نمیشوی از من که ترا تزویج کرده ام ترا به بهترین امت خود
مثل حدیث مرغ بریان و آن قول حضرت رسول صلعم در حینی بود که از برای
او مرغ بریان هدیه آوردند و گفت اللهم ائتنی باحب خلقک الی یاکل
معی یعنی ای بار خدایا بیار دوست ترین خلق بسوی من تا بخورد با من
ازین مرغ بریان پس امیر المؤمنین آمد و خورد با پیغمبر از آن و احادیث

درین باب بسیار است و شک نیست که این احادیث بحسب ظاهر دلالت
میکند بر امامت امیر المؤمنین بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و همین قدر کافی است
در اثبات مطلوب درین مقام بعد از اقامت ادله قطعیه پس مناقشه درین
مقام بنا بر حمل احادیث مذکوره بر معانی غیر ظاهره وجهی ندارد و نیز منع
تواتر مذکوره وجهی ندارد زیرا که خبر واحد کافی نیست در استدلال با آنکه اگرچه
خصوصیات این احادیث بحد تواتر نرسیده فاما قدر مشترک میان اینها
متواتر است چنانچه نزد منصف ظاهر است و از آنجمله اتصاف آنحضرت است
بصفات کمال و دلالت بر افضلیت آنحضرت مثل شجاعت و سخاوت و عبادت
و قرارت و فصاحت و بلاغت و حلم و خلق و غیر آن چنانچه تفصیل آن در
کتب معتبره مسطور است و نزد مؤلف و مخالف مشهور با آنکه خلیل بن احمد
عروضی در مدح آنحضرت گفت چگویم در حق کسی پنهان کردند دشمنان او فضائل او را
از جهت دشمنی و ناتوانی و پنهان کردند دوستان او فضائل او را از جهت ترس
و اندوه تمام پس پر شد آفاق از میان دو فریق آن مقدار فضائل او که پر کرد اند
مشرق و مغرب را و از آن جمله است که آن حضرت بعد از فوت پیغمبر دعوی امامت
کرد و اظهار معجزه نمود و هر کس چنین باشد امام باشد بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله
دعوی امامت چنانچه مذکور است در کتب سیر مذکور است و خطبه شقشقیه
دالست بران و اما اظهار معجزه از جهت آنکه از آن حضرت بثبوت رسیده

که قطع باب خیبر نمود و چند قدم دور انداخت و حال انکه عاجز بودند از اعادهٔ
آن بهفتاد مرد قوی و با ازواج مخاطبه فرمود بر منبر کوفه و با جمل محاربه کرد
و در غزوهٔ بنی المطلق ورد آفتاب نمود از برای نماز و اخبار فرمود از
مغیبات و غیر آن از وقایع مشهور و اما کبری از جهت انکه معجزه دال است
بر صدق دعوی که در دست او ظاهر شد چنانچه در مباحث نبوت معلوم
شد پس ثابت شد که آن حضرت امام باشد بعد از پیغمبر صلی الله علیه
و آله و سلم و از ان جمله آنست که از ابوبکر و عمر و عثمان علیهم اللعنة و العذاب
الیزان قبایح شنیعه صادر شده که دالست بر ظلم ایشان و ظالم صلاحیت
امامت ندارد بدلیل قول خدای تع لا ینال عهدی الظالمین چنانچه گذشت
و شک نیست که بطلان امامت ایشان دالست نزد اکثر امت بر
حقیقت امامت امیر المؤمنین زیرا که امامت عباس مذهب جمع
قلیلست از ناس و اما قبایح مشترکه میان هر سه مثل سبق کفر ایشان
و تخلف ایشان از جیش اسامه امامر ویست که حضرت رسالت در مرض
الموت فرمود که نفذوا جیش اسامه یعنی مهیا کنید لشکر اسامه را و لعن
فرمود بر کسی که تخلف کند از ان و این سه ملعون تخلف نمودند اما قبایح
مخصوصه ابوبکر علیه اللعنة مثل انکه مخالف کتاب الله نمود و منع ارث
از پیغمبر و منع کرد حضرت فاطمه را علیها السلام از فدک که دهیست

در خیبر که حضرت رسالت بدو بخشیده بود با انکه آنحضرت دعوی نمود امیر
المؤمنین و ام ایمن گواهی دادند و مثل انکه معترف شد بعدم استحقاق
خود خلافت را پیغمبر را و گفت عفو کنید گناه مرا که من بهترین شما نیستم
و حال انکه علی در میان شماست و مع هذا مشتغل بود بخلافت و مثل
انکه امر کرد بقطع دست چپ دزد با انکه واجب شرعا دست راست
بود و مثل انکه حکم کرد بسوختن فجاءة سلمی با انکه حضرت پیغمبر نهی کرده بود
از سوختن مردم را و فرمودند لا یعذب بالنار الا رب النار یعنی عذاب
نمیکند بآتش الا پروردگار آتش را و معنی کلام را که در قرآن واقع است
ندانست و مثل انکه امر کرد که در خانهٔ امیر المؤمنین آتش انداختند بسبب
انکه از بیعت امتناع فرمود و مثل انکه خانهٔ فاطمه را علیها السلام ویران
کرد و غیر آن از قبایح کثیره شهیره و اما قبایح مخصوصه بعمر علیه اللعنة مثل
انکه امر کرد سنگسار کردن زن حامله و زن دیوانه و زنی که زائید بعد از
شش ماه از تزویج پس امیر المؤمنین نهی فرمود او را از این اعمال که گفت
در صورت اول که اگر ترا بر ان زن حامله راه سخن باشد پس نیست
راه سخن بر فرزندی که در شکم دارد پس کشتن او نامشروع باشد و در
صورت ثانی فرمود که قلم تکلیف برداشته شده است از دیوانه و در
صورت ثالث فرمود که قول خدای تع و الوالدات یرضعن اولادهن

حولین کاملین یعنی مادران شیر میدهند فرزندان خود را دو سال تمام
و قول خدای تعالی و حمله و فصاله ثلثون شهرا یعنی مدت حمل و شیر
دادن فرزند سی ماهست و دالست بر آنکه اقل مدت حمل شش
ماهست پس گفت عمر که اگر علی نبودی هر آینه عمر هلاک میشد مثل آنکه
شک نمود در موت پیغمبر صلی الله علیه و آله و مثل آنکه مخالفت کتاب الله
نمود و اهل بیت را محروم گردانید از خمس و مثل آنکه منع کرد از متعه
حج و متعه نسا و مثل آنکه کتابتی که ابوبکر علیه اللعنة از برای فاطمه علیها
السلام در باب فدک نوشته بود از آنحضرت گرفت و پاره کرد و به
ابوبکر در آن باب عتاب نمود و غیر آن از قبایح شنیعه که نهایت
ندارد اما قبایح مخصوصه بعثمان علیه اللعنة مثل آنکه فاسقان را در شهرها
والی گردانید و از ایشان اعمال شنیعه صادر شد چنانچه مشهورست
و مثل آنکه ابن مسعود را آنقدر تازیانه زد که هلاک شد و مصحف
او را سوخت و عمار را آنقدر زد که مریض شد و ابوذر را زد و اخراج
نمود در آنده و غیر آن از قبایح کثیره رکیکه و مخفی نیست که توجیه این قبایح
چنانچه از بعضی مخالفان واقع شد شنیع ترست از این قبایح و قبیح
تر پس ایراد آن درین مختصر مناسب نیست ثم الامام من بعده الحسن
یعنی بعد از آنچه دانستی بدانکه امام بعد از وفات امیر المؤمنین علی ع

حسن

حسن است ع ثم الحسین و اما بعد از وفات امام حسن امام حسین است
علیهما السلام ثم علی بن الحسین زین العابدین و امام بعد از وفات
امام حسین امام زین العابدین است ع که پسر امام حسین است ثم محمد
بن علی الباقر و امام بعد از وفات امام زین العابدین امام محمد
باقر است ع که پسر امام زین العابدین است ثم جعفر بن محمد الصادق
امام بعد از وفات امام محمد باقر ع امام جعفر صادق است که پسر امام
محمد باقر است ثم موسی بن جعفر الکاظم و امام بعد از وفات امام جعفر
صادق امام موسی کاظم است که پسر امام جعفر صادق است ثم علی بن
موسی الرضا امام بعد از وفات موسی کاظم امام علی رضاست که پسر
امام موسی کاظم است ثم محمد بن علی الجواد و امام بعد از وفات امام رضا
امام محمد جواد است که پسر امام رضاست ثم علی بن محمد الهادی امام بعد از
وفات محمد جواد امام علی هادی است پسر امام محمد جواد است ثم الحسن العسکری
و امام بعد از وفات امام علی هادی امام حسن عسکری است که پسر امام علی
هادیست ثم محمد بن الحسن صاحب الزمان امام بعد از وفات امام حسن
عسکری امام محمد مهدی صاحب الزمانست که پسر امام حسن عسکریست
صلوات الله و علیهم اجمعین بنص کل سابق علی لاحقه یعنی ثابت است
امامت یازده امام که بترتیب مذکور شدند بنص امام پیشین از ایمه اثنی

عشر بر امامت یازده امام که بترتیب مذکور شد پس بعد از ایشان بر این
وجه که امیر المؤمنین از ابتدا تا عشر علا نص فرموده بر امامت امام حسن
و امام حسن بر امام حسین تا آنکه امام حسن عسکری نص فرموده بر امامت
امام محمد مهدی علا از جهت آنکه بتواتر ثابت شده که امیر المؤمنین علا
وصیت فرموده امام حسن را علا بر امامت و گواه گرفت بر آن امام
حسین و جمیع فرزندان و اهل بیت خود و اکابر شیعه را بعد از آن کتاب
الله و سلاح که از حضرت رسالت صلی الله علیه و آله بدا آنحضرت رسیده
بود باو داد و گفت که امر کرده مرا رسول خدا که چنین کنم و امر کنم ترا که
هرگاه که حاضر شود ترا موت تسلیم کنی این کتاب و سلاح را به برادر خود
امام حسین و بعد از آن رو کرد بامام حسین و گفت ترا نیز امر کرده رسول
خدا که بدهی این کتاب و سلاح را به پسر خود امام زین العابدین بعد از آن
گرفت دست امام زین العابدین و گفت امر کرده ترا رسول خدا که
بدهی این کتاب و سلاح را به پسر خود امام محمد باقر پس بخوان او را از
رسول خدا که بدهی و از من سلام و همچنین بتواتر رسیده که هر سابق از
ایمه علیهم السلام نص فرموده بر امامت لاحق بترتیب چنانچه در کتب معتبره
تحقیق یافته بالادله السابقه و نیز ثابت است یازده امام مذکورین علیهم
السلام بخلاصه ادله گذشت در امامت امیر المؤمنین علیه السلام و آن نص

متواتر است از پیغمبر صلی الله علیه و آله و افضلیت و عصمت اما نص متواتر
از پیغمبر صلی الله علیه و آله مثل قول آنحضرت مر امام حسین را که هذا امام بن
امام اخو امام ابو ایمة تسعة تاسعهم قائمهم یعنی این فرزند من امام است
پس امام است برادر امام است پدر نه امام است که نهم ایشان حی ایشان است
تا آخر دنیا و احادیث درین باب بسیار است بلکه فزون از حد و شمار اما
فضیلت از جهت آن پیوسته که هر یک از ایمه مذکورین علیهم السلام افضل
اهل زمان خود بود در کمالات علمیه و عملیه چنانچه ابو یزید بسطامی با علو
شان سقای در خانه امام جعفر صادق علیه السلام بود و معروف کرخی با علو
مرتبه دربان خانه حضرت امام رضا بود علا و شک نیست که افضل معین است
از برای امامت چنانچه گذشت و اما عصمت از جهت آنکه امام واجب است
که معصوم باشد و غیر از ایمه معصومین در زمان امامت ایشان هیچکس
معصوم نبود باتفاق پس متعین است امامت از برای ایشان و مناقشه
درین مقدمات از محض عناد است چنانچه سنت اهل فساد است و باید
دانست که امام دوازدهم که امام محمد مهدی است علا حی و موجود است
از وقت ولادت که سنه ست و خمسین و مائتین بود از هجرت
تا آخر زمان تکلیف زیرا که امام لطف است و واجب است بر خدای تعالی
مادام که مکلفی موجود است امام موجود باشد و در احادیث صحیحه ثابت

شده که محمد مهدی عدا آخر ایام است پس واجب باشد بقای او تا آخر دنیا
واما انکه مخالفان استبعاد نموده اند از طول عمر آن حضرت بلکه واقع
وشایعست چنانچه در عمر نوح وخضر وغیر ایشان مشهور است وآنحضرت
الآن غایب است بسبب فساد زمان چون وقت ظهور در آید واذن
الهی واقع شود ظهور فرماید وعالم را بنور جمال خود منور گرداند چنانچه
در حدیث صحیح واقع شده که اگر نماند از دنیا مگر یک روز دراز گرداند خدای
تع آن روز را تا بیرون آید مهدی آخر الزمان وپر گرداند زمین را از عدل
بعد از آن که پر شده باشد از ظلم خدایا حضرت شاه عالم پناه را با شاهزاده
عالمیان بلقاهای آنحضرت مشرف گردان ودعا گویان این دولت
را که این کمینه کمترین ایشانست بر زمین بوسی آن حضرت برسان بحق
ابو القاسم محمد مهدی آخر الزمان علیه الصلوة والسلام الاتمان الا
کملان الفصل السابع فی المعاد فصل هفتم از فصول هفتگانه در معاد است
ومعاد در لغت مصدر میمی است یا اسم زمان یا اسم مکان از عود بمعنی
بازگشتن ودر عرف عبارتست از عود روح آدمی ببدن بعد از موت
برین وجه که بدن معدوم بعینه موجود گردد وروح متعلق گردد بدو یا
انکه اجزای صلبیه او را جمع کرده شود وروح باو تعلق گیرد وآنرا معاد
جسمانی وبدنی نیز گویند واما معاد روحانی مفارقت نفس ناطقه است

از بدن واتصال او بمجردات ونزد محققین قدما معتزله ومتاخرین امامیه
هر دو معاد ثابت است لیکن درین مقام مدعا اثبات معاد جسمانی است
که متفق علیه اهل ملل است ازینجهت مصنف گفت اتفق المسلمون کافة علی
وجوب معاد البدن یعنی اتفاق کرده اند اهل اسلام بتمام بر ثبوت
معاد بدنی وهرچه اهل اسلام بر واتفاق کرده اند حق است وثابت
پس معاد بدنی ثابت باشد وبملاحظه این دلیل گفت ولانه یعنی از جهت
اجماع واز جهت آنکه لولاه لقبح التکلیف اگر نه معاد ثابت باشد هر آینه
قبیح باشد تکلیف باوامر ونواهی بر تقدیر عدم ثبوت معاد بدنی تکلیف است
بمشقت بیفائده چه ایصال فائده موقوفست بر معاد بدنی وشک
نیست که تکلیف بمشقت بیفائده ظلمست وقبیح وقبیح تکلیف باطل است
زیرا که قبیح محال است بر خدای تعالی پس معاد بدنی ثابت باشد ولانه ممکن
واز جهت آنکه معاد بدنی ممکنست در حد ذات خود چنانچه ممتنع نیست
والصادق قد اخبر بثبوته ومخبر صادق که صاحب شرعست خبر داده
بثبوت آن چنانچه حدیث وقرآن مملوست وهرچه ممکن باشد ومخبر
صادق خبر دهد بثبوت آن ثابت باشد بنا بر عصمت صاحب شرع ص
ودلالت معجزه بر آن فیکون حقا پس معاد بدنی ثابت باشد وللآیات
الدالة علیه واز جهت آیات قرآن که دالند بر ثبوت معاد بدنی ولانکار جاحده

ورد التهدید انکار ورد بر منکر معاد بدنی مثل قول خدای تع ثم انکم یوم
القیمة تبعثون یعنی پس از ان بدرستی که شما را روز قیامت برانگیخته خواهید
شد و قول او اذا بعثر ما فی القبور یعنی ایا پس نمیداند وقتی که آدمی
بیرون آورده شود چنانچه در قبرست و قول او قال من یحیی العظام
وهی رمیم قل یحییها الذی انشاها اول مرة وهو بکل خلق علیم یعنی گفت
آدمی را که زنده خواهد کرد این همه استخوانها را و حال انکه این استخوانها
پوسیده است بگوای محمد که زنده خواهد کرد انها را کسی که ایجاد کرد آنرا
اول بار انکس یعنی خدای تع بحقیقت هر چیز داناست و مفسران گفته اند
این آیه نازل شده در شان ابی بن خلف مخاصمه با پیغمبر و آورد استخوان
پوسیده را و بدست خود خورد کرد آنرا و گفت ای محمد اعتقاد تو اینست
که خدای تو زنده خواهد کرد این استخوان پوسیده ریزیده را پیغمبر صلی الله
علیه و آله گفت اعتقاد من اینست ترا نیز زنده خواهد کرد و در خواهد آورد
در آتش دوزخ و مثل این آیات بینات بسیار است و پوشیده نماند که
دلیل ثالث راجع است بدلیل ثانی و مندرجست در آن پس اولی آن بود که
دلیل ثالث را ترک کند یا ایراد کند قول خود را الآیات بعطف پیش از نتیجه
دلیل ثانی تا دلیل باشد بر اخبار شارع بثبوت معاد بدنی و نیز اولی بود
وعلی الانکار باعاده حرف جر تا موافق باشد مذهب بصریین را در عطف

لعزید اهل دوزخ چنانچه از بعضی احادیث مستفاد میشود والمیزان و از انجمله
میزان ترازوست و آن ترازوئیست مثل ترازوهای متعارف که در قیامت
وضع خواهد شد و اعمال مکلفان بآن سنجیده خواهد گشت چنانچه در بعضی
احادیث وارد است و انطاق الجوارح و از انجمله گویا گردانیدن اعضای
مکلفانست و تطایر الکتب و از انجمله پریدن نامهای اعمال است در روز
قیامت که مؤمنان را از جانب راست خواهند آمد و کافران را از جانب
چپ و پس پشت لامکانها یعنی امور مذکوره ممکنات اند در حد ذات خود
و قد اخبر الصادق بها فیجب الاعتراف بها و بتحقیق که خبر داده مخبر صادق
که صاحب شرع است بثبوت انها اما امکان ذاتی انها معلومست و اگرچه مخالف
معاندانست و اما اخبار شارع بصراط از جهت قول پیغمبر صلی الله علیه و آله مر
امیر المؤمنین را علیه السلام یا علی اذا کان یوم القیمة اقعدانا و انت و جبرئیل
علی الصراط فلا یجوز علی الصراط الا من کانت له براءة بولایتک یعنی ای علی چون
قیامت قایم شود بنشینیم من و تو و جبرئیل بر سر پل صراط پس نگذرد از پل صراط
مگر کسی که او را باشد نامه مشتمل بر محبت تو و اما اخبار شارع بمیزان از جهت
قول خدای تع فاما من ثقلت موازینه فهو فی عیشة راضیة و اما من خفت
موازینه فامه هاویة یعنی اما آنکسی که گران آید ترازوهای اعمال حسنه او پس
در زندگانی پسندیده است و اما آنکسی که سبک آید ترازوهای اعمال حسنه

او پس مادر او و جای او هاویه است که طبقه ایست از طبقات دوزخ و اما اخبار
شارع بانطاق جوارح از جهت قول خدای تع و قالوا لجلودهم لم شهدتم علینا
قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء یعنی گویند عاصیان در روز قیامت
مر پوستهای اعضای خود را که چرا گواهی دادید بر ما گویند پوستهای اعضای که
گویا گردانید ما را بگواهی دادن بر شما خدای تع که گویا گردانیده هر چیز را که گواهی
او و اما اخبار شارع بتطایر کتب از جهت قول خدای تع و کل انسان الزمناه
طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمة کتابا یلقاه منشورا یعنی هر آدمی را لازم گردانیده
ایم او را نامه پرنده در گردن او و بیرون خواهیم آورد از برای او روز قیامت
نوشته که برسد او را در حالتی که پریشان کرده شده باشد و مخفی نماند که از جمله
اموری که اقرار بآن واجبست مسائل قبر است و تنعیم مطیعان و تعذیب
عاصیان در قبر و حساب و سوال در روز قیامت و حوض کوثر از امکان
این امور و اخبار مخبر صادق بآن و الثواب و العقاب یعنی از جمله اموری
که پیغمبر صلی الله علیه و آله اخبار نموده بثبوت آن و تصدیق بآن واجبست
ثوابست و عقاب و معنی ثواب مذکور شد و عقاب در شرع عبارتست
که کسی مستحق او شده باشد و مقارن اهانت و تحقیر و تفاصیلها فی جهة الشرع
و از انجمله احوال مفصله ثواب و عقابست که منقولست بطریق شرع صلوات
الله علی الصادع به رحمتهای خدا بر اظهار کننده شرع باد که شارع است از صدع

بمعنی اظهار اما ثواب و عقاب از جهت ظهور امکان ایشان و کثرت اخبار وارده
به ایشان چنانچه مشهور است و اما احوال مفصله ایشان از اسباب و کیفیات
مثل آنکه سبب ثواب فعل واجبست برین وجه و ترک قبیح است از جهت قبحش
و سبب عقاب ترک واجبست یا اخلال یا و فعل قبیح است مثل دوام ثواب
مرمومن مطیع را و دوام عقاب مر کافر انرا و انقطاع عذاب مرمومن عاصی را
از جهت ایمانش و ساقط شدن عقاب بسبب عفو و شفاعت و زیادتی
ثواب بسبب شفاعت از جهت اخبار شارع بجمیع امور مذکوره با امکان
انها چنانچه ظاهر است و وجوب التوبة و از انجمله واجب بودن توبه است
بر عاصی خواه مومن باشد و خواه کافر و توبه در لغت رجوع است و در شرع
پشیمانی است بر معصیت یا از ان حیثیت که معصیت است یا ترک معصیت
است که عقابست و دفع ضرر واجبست پس آنکه دفع ضرر با و واقع شود
نیز واجب باشد و نیز قول خدای تع توبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون و یا
ایها الذین آمنوا توبوا الی الله توبة نصوحا دالست بر وجوب توبه چنانچه
واضح است و باید دانست که توبه موجب براءة ذمتست اگر معصیت
بر حق الله باشد بتدارک نیز مثل ترک صلوة و صوم و اگر در حق الناس باشد
واجب است رسانیدن حق بمستحق نیز یا استحلال از و بوجهی از وجوه شرعیه
یا عزم بران بتفصیلی که در محلش تفصیل یافت و الامر بالمعروف و النهی عن

المنکر

المنکر از انجمله امر بمعروف است و نهی از منکر است مراد از امر طلب فعل است
بر سبیل استعلا و از نهی طلب ترک فعل است بر سبیل استعلا و معروف عبارت
است از فعل حسن لیکن مراد اینجا واجب است و منکر عبارت است از قبیح
و وجود امر و نهی مذکورین ثابت است بکتاب و اجماعست چنانچه مخفی نیست
و همچنانکه امر بواجب و نهی از منکر واجب است امر بمندوب و نهی از مکروه
مندوب است بشرط ان یعلم الآمر و الناهی کون المعروف معروفا و المنکر
منکرا یعنی وجوب امر بمعروف و نهی از منکر و همچنین امر بمندوب و نهی از مکروه
مشروط است بانکه بداند امر کننده و نهی کننده که مکلف باشد بودن آن معروف را
معروف و بودن آن منکر را منکر و بودن آن مندوب را مندوب و بودن
آن مکروه را مکروه تا غلط نکند و امر بقبیح یا مکروه و نهی از واجب یا مندوب
واقع نشود و ان یکونا مما سیقعان و شرط دیگر آنست که باشد معروف
و منکر از جمله چیزهای که واقع شوند در استقبال یعنی استقبال باشد و اگر
میگفت سیقع و سیترک احسن می بود از دو وجه چنانچه در درس واقع
شده لان الامر بالماضی و النهی عنه عبث از جهت آنکه امر کردن بفعل واقع
در زمان ماضی و نهی کردن از ان لغو بی فایده است و همچنین است حال
و یجوز التاثیر و شرط دیگر آنست که ظن بآن باشد که امر و نهی مذکورین
تاثیر خواهند کرد در مامور و منهی و الا عبث باشند و الا خرج الضرر

وشرط دیگر آنست که آمر باشد آمر و ناهی از ضرر نسبت باو یا غیر او نفسا
و مالا زیرا که ضرر مفسده است و جایز نیست اشتمال واجب و مندوب
بر مفسده بلکه امر و نهی در ظن ضرر حرامست نزد بعضی فقها و باید دانست
که خلاف است در آنکه وجوب امر بمعروف و نهی از منکر عقلیست
یا سمعی مختار شیخ ابو جعفر اول است و مختار سید مرتضی ثانی و نیز خلاف است
در آنکه وجوب ایشان عینی است یا کفایی شیخ اول را اختیار نموده و سید
ثانی را و تحقیق این مباحثه در شرح مذکور است چنانچه بر ناظر متامل غیر مستور است
و مخفی نماند که اختتام این رساله شریفه با من از ضرر موجب حسن خاتمه
است چنانچه افتتاحش بلفظ القاب که از ترکیب الف لام و باب
حاصل شده مفید حسن فاتحه است اللهم افتح بالخیر و اختم بالخیر بحق محمد
و آله خیر من کل خیر اختتام یافت این مسوده در شب پانزدهم ماه
رمضان سنه سبع و خمسین و تسعمائه در نواحی مراقه معسکر همایون
لازال بالفتح المشحون و بالظفر المقرون سمت وقوع یافت تحریرا فی
یوم الاحد ششم شهر شوال المکرم سنه احدی عشر و مائه و الف
تمت بالخیر تمت
تم تم تم

بسم الله الرحمن الرحيم

مطلب آداب مناظره عضدی

لك الحمد جعل الله مخاطبا تنبيها على القرب ولان اللائق بحال الحامد
ان يلاحظ المحمود اولا حاضرا او مشاهدا ثم يحمده ويستبان منه
وجه تقديم قوله لك الحمد وان كان المقام لكونه مقام الحمد يقتضي
تقديمه ويصح ان يكون التقديم للتعظيم والشرف وان يكون
لتاكيد الاختصاص المستفاد من كلمة اللام اذ تقديم الجزء ايضا يفيد
الاختصاص والمنة من منّ عليه وما يقال من ان المنة منهية لقوله
تع ولا تمنن تستكثر ولا اذى مدفوع بان المنهي عنه
هو منة المنعم لا امتنان المنعم عليه وايضا الخطاب مخصوص
بغير الله تع ويدل عليه قوله يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا
علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هديكم للايمان وعلى نبيك الصلوة
والتحية سلك ههنا في التقديم على الطريقة السابقة تعظيما
لشانه وافادة للاختصاص مع بعض النكات السالفة
هناك ولو اردف المقدم الصلوة على النبي بالصلوة على آله

عليهم

عليهم السلام كما هو داب سائر المصنفين لكان اولى اذ اقلت
بكلام تام جزئي ان كنت ناقلا باي وجه كان فيطلب منك
الصحة اي صحة النقل ان لم يكن معلومة للطالب لانها لو كانت
معلومة فطلبها لا يليق بحال المناظر من حيث مناظر لان غرضه
اظهار الصواب تبرعا او مدعيا وهو ما نصب نفسه لاثبات
الحكم بالدليل او بالتنبيه فالدليل اي فيطلب منك الدليل
على تلك الدعوى وذلك اذا كان المطلوب نظريا غير معلوم اذ
لو كان بديهيا او نظريا معلوما فلا يطلب الدليل اذ الدليل
هو المركب من قضيتين للتادي الى مجهول نظري ولا بد ان
يلاحظ ههنا ايضا مثل ما مر آنفا وهذا التعريف اولى من التعريف
المشهور وهو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ولا يمنع النقل
والمدعي الا مجازا اذ المنع عن عرفهم طلب الدليل على مقدمته
اي مقدمة الدليل والدليل الذي كانت المقدمة جزءا منه
ليس هو الدليل الذي يطلب على تلك المقدمة وهو ظاهر
وان كان ظاهر العبارة يوهم ذلك والمراد بالمقدمة

بهنا على ما قيل هي ما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان جزءا
منه اولا واذا عرفت حقيقة المنع فاعلم انه ان لم يذكر في
النقل دليل فظاهر انه لا يتوجه عليه المنع وان ذكر فيه فهو
انما هو على طريق الحكاية فلا يتعلق به المؤاخذة لانه محكي منقول
عن الغير والناقل من حيث هو ناقل ليس بملتزم صحته بل هذا
ليس بدليل بالنسبة اليه من تلك الحيثية حتى يمنع منعا جاريا
على مقتضى عرفهم والناقل ان التزم صحة هذا الدليل المنقول
او اقام دليلا براسه على ما نقله صار مستدلا ح فيتوجه عليه
ما يتوجه عليه هذا هو الكلام في تطبيق الدليل على انه لا يمنع
النقل واما في تطبيقه على انه لا يمنع المدعى فهو ان المدعى
من حيث هو مدعى ليس ح بمقدمة الدليل اصلا فلا يتوجه عليه المنع بالمعنى
الحقيقي وانما قيدنا المدعى بقيد من حيث هو مدعى اذ هو قد يكون جزءا
من دليل مدعى آخر فيتوجه عليه المنع لكنه ليس بمدعى بل مقدمة من
مقدمات هذا الدليل واعلم ان ما ذكره المص انما يدل على ما ادعاه
اذا كان المنع حقيقة في المعنى المذكور وكان معناه الحقيقي منحصرا

فيه وكلاهما ممنوع وايضا لا يدل على ان معناه المجازي ما هو
والظاهر من العبارة انه معنى واحد مشترك بين منع النقل ومنع
المدعى ولا شك بهنا يصلح لذلك سوى الطلب فمنع النقل يكون
بمعنى تصحيحه او صحته ومنع المدعى يكون بمعنى طلب الدليل عليه فالطلب
مشترك بينهما وينبغي ان يعلم ان المنع له معنيان احدهما متناول
للنقض والمناقضة والمعارضة جميعا والثاني اخص ويقال
له مناقضة ونقض تفصيلا ولا يتوجه شيء من هذه الثلثة على النقل
والمدعى فان حمل المنع في عبارة المص على المعنى الاول حتى يكون
كلها منفيا فالدليل الذي ذكره لا يفيد ذلك اذ هو يختص بالمناقضة
وان حمل على المعنى الثاني فالتخصيص ليس بجيد اذا عرفت ان
المدعى لا يمنع فاعلم انه اذا اشتغلت به اي بالدليل في منع
ذلك الدليل منعا مجردا اي عاريا عن السند او منعا مع السند
ويقال له المستند ايضا وهو ما يذكر لتقوية المنع بزعم المانع
وان لم يكن مفيدا في الواقع على ما قيل اعلم ان المنع على ما ذكره
منع بعض مقدمات الدليل او كلها على سبيل التعيين لا منع

الدليل لان منع الدليل اما ان يقارن بشاهد يدل على الممنوعية
اولا فان كان الاول فهو نقض اجمالي لا مناقضة وان كان الثاني
فهو مكابرة غير مسموعة اصلا فعلى ما ذكروه يكون عبارة المقدمة
غير ظاهرة بان يقال منع مقدمة الدليل ويؤيده ما ذكره سابقا
من ان المنع طلب الدليل على مقدمة ولعل الباعث ههنا لذلك
التنبيه على انه ينبغي ان يتوقف السائل حتى يقرر المعلل مجموع مقدمات
دليله ثم يشرع ويتعرض لما يتعرض ويمكن المناقشة فيما ذكروه
بانكم كيف تجوزون منع مقدمة معينة من الدليل بلا شاهد يدل
على الممنوعية بل تعدونه مكابرة لا بد من الفرق بينهما تامل حتى يظهر لك
الفرق وههنا كلام يستدعي المقام ايراده وهو ان الناظر في مقدمات
الدليل ربما يجد نفسه مترددة في بعض منها او في كل واحدة
منها على التعيين وربما يجد نفسه جازمة بفساد بعض منها او كل
واحدة منها كذلك وربما يجد نفسه جازمة بفساد مجموعها من
حيث مجموع وغير جازمة بفساد واحدة منها على التعيين فعلى
الاول يكون الناظر مانعا وطالبا للدليل على مقدمة الدليل كما

او بعضها

او بعضها وعلى الثاني يصح ان يكون طالبا للدليل عليها كذلك في يكون
مانعا وايضا يصح ان يبين بالدليل او بالتنبيه على فساد الكل اذ حكم
بفساد الجزء يستلزم الحكم بفساد الكل في يكون ناقضا نقضا اجماليا
ويصح ايضا ان يبين بالدليل او بالتنبيه فساد المقدمة التي حكم بفسادها
ولم يتعرض للمجموع ولم يطلب الدليل عليها في لا يكون ناقضا نقضا
تفصيليا اذ هو طلب الدليل على مقدمة ولا طلب ههنا ولا ناقضا
نقضا اجماليا وهو ظاهر في تخيل حصر كلام فخر في دليل المعلل في
المناقضة والنقض الاجمالي والقول بانه غصب لان المعلل
ما دام معللا يكون التعليل حقا ليعلم حقية دليله او بطلانه وليس
للسائل هناك الا مطالبة ذلك مردود بانه لو تم لدل على ان
النقض غصب بل المعارضة ايضا وما هو جوابكم فهو جوابنا وعلى
الثالث يكون ناقضا نقضا اجماليا ولا يدفع السند بالمنع
والابطال الا اذا كان مساويا للمنع في يدفع بالابطال اعلم
ان الكلام في المعلل على سند المنع على وجهين الاول على سبيل
المنع وهو لا يفيد سواء كان السند مساويا او لا لان منع

واذا ثبت ان الواجب على المعلل عند منع المانع انما هو اثبات المقدمة الممنوعة كما هو المشهور عند ارباب هذا
الفن كان الدخل في السند بانه لا يصلح للسندية لانه لا يستلزم المنع وبانه في حد ذاته ليس بجيد بل فيه خلل من قبيل
ترك الواجب وفضول الكلام وكذا الدخل فيما يذكر في توضيح السند وتبيينه مع ان كلام المحقق الشريف
في كتبه يدل على ان كله موجه منه

المنع ومنع ما يؤيده لا يوجب اثبات المقدمة الممنوعة الذي يجب على
المعلل عند منع المانع والثاني على سبيل المنع بالدليل او بالتنبيه
وهو انما يفيد اذا كان السند مساويا بحيث يلزم من دفع السند دفع
المنع ولهذا التفصيل عممنا الدفع في كلام المص اولا وخصصناه ثانيا
بالابطال ويمكن ان يخصص الدفع بالابطال في كلام المص كما هو
الظ ويكون المنع ولا يبطل السند الا اذا كان مساويا فانه ح
يبطل لكن يكون الكلام على السند على سبيل المنع متروكا بالكلية
في المتن على هذا التوجيه وانت خبير بان مجرد المساواة لا يستلزم
ان يكون السند بحيث يلزم من انتفائه انتفاء المنع اذ عدم انفكاك
شيء منهما عن الآخر يكفي فيهما وان لم يتحقق اللزوم بينهما وهو ظاهر
فح لا يكون دفع السند المساوي على الاطلاق مفيدا مع انهم يقولون
كذلك وان كانت عبارة المص قابلة للتوجيه فافهم فان قيل السند
على ما نقلتموه هو ما يذكر لتقوية المنع بزعم المانع وان لم يكن مفيدا
في الواقع فح يجوز ان يكون اعم فيفيد دفعه كالمساوي فلا يصح
حصر دفع السند في المساوي قلنا عدم دفع السند الاعم على تقدير

جوازه لا لانه لا يلزم من دفعه دفع المنع كما هو في الاخص حتى يرد ما ذكرتم
بل لان السند لو كان اعم لكان جامعا للمقدمة الممنوعة تحقيقا لمعنى
العموم فاذن ابطاله يقرب بالمعلل اذ يبطل بسببه مقدمته كما يبطل
منع السائل تامل فيه ما فيه او نقض اي الدليل وهنا محمول على
ظاهره بالتخلف اي تخلف الحكم عن الدليل وهنا سؤال مشهور وهو
ان النقض لا يختص بالتخلف المذكور بل هو عبارة عن منع الدليل
بان يقال هذا الدليل غير صحيح اما لتخلف الحكم المذكور عنه او لاستلزامه
فساد آخر على اي وجه كان من خصوصيات او عوارض اي الدليل
ولو فسر بما ادعى المدعي على ما قيل لاختل سياقه الكلام وايضا
المعارضة ظاهرة في الدليل من المدعي بدليل خلاف اي بدليل
يدل على خلاف ما يدل عليه دليل المعلل ونقيضه سواء كان دليل
المعارض عين دليل المعلل الاول كما في المغالطات العامة
الورود في قلبا او كان صورة كصورة فيسمى معارضة بالمثل
او لا معارضة بالغير ولما كان السائل مستدلا فيهما في الصورتين
اي النقض والمعارضة عرفت ما نعا اي سائلا يعني المعلل الاول

في الصورتين يصير سائلا فكما ان للسائل هناك ثلثة مناصب
كذلك للمدعي الاول في كل واحدة من تانيين الصورتين تلك
المناصب وما يقال من ان المعارضة لا تعارض فامر غير معتد به
ويمكن ان يحمل المانع في عبارة المص على المناقض وهو الظاهر
لكن الاول اولى واعلم ان ترتيب المنوع على ما ذكره المحقق الرازي
في المحاكمات هو ان النقض مقدم على المناقضة وهي على المعارضة
فلو قدم المص النقض على المناقضة لوافق الوضع الطبع و
ايضا ان المنوع الثلثة يجري في التنبيهات ايضا كما لا يخفى على
من تتبع فالقدر على الدليل ههنا اما لاكتفائه بالاصل او لجعله الدليل
اعم مسامحة بان تقول الظ انه متعلق بقوله في صدر الرسالة اذا
قلت بكلام في وهذا شروع في تمثيل جميع ما سبق الله تعالى تكلم
بكلام ازلي وهو ما لا يسبق على وجوده عدم ناقلا عن المقاصد
الظ انه اسم كتاب لكنه ليس هو المشهور لانه للمحقق التفتازاني
والمص مقدم عليه فان طلب النقل تحفة المقاصد او مدعيا
بدليل انه اسند الكلام حقيقة الى ذاته وفي بعض النسخ اسند اليه

اي الى ذاته فان النسخ تبين واحد وكلم الله موسى تكليما هذا بيان
اسناده الى ذاته ثم فيه ان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على ان
الكلام هو صفة ثابتة لله تع واما على انه موجود في نفسه بوجود غير
مسبوق بالعدم فلا لاحتمال ان يكون كالقدم الذاتي والوجوب
الذاتي ولا يلزم من كون الشيء صفة لشيء وثابتا له كونه موجودا و
ثابتا في نفسه مطلقا فضلا عن ان يكون في الازل والا يلزم ان
يكون للواجب تع صفات موجودة ازلية اكثر من ان تحصى مع انه
ليس كذلك عقلا ونقلا فان قيل المدعى ليس الا ان الكلام
صفة ثابتة له ازلا ووجوده في نفسه ليس بماخوذ في المدعى فان
رفع الشبهة قلنا هم يقولون بوجود الكلام ويعدونه من الصفات
القديمة ودليلهم هو هذا على ان كونه ثابتا في الازل ايضا لا يلزم
من الدليل فيه ما فيه ففيه ما فيه فيمنع جواز المجاز بان يقال المسلم
انه اسنده الى ذاته حقيقة لم لا يجوز ان يراد خلق الكلام على سبيل
المجاز سواء كان في النسبة او في الطرف فيدفع بالاصل تقريره
ان الحقيقة اصل والمجاز فرع فلا يحتاج الى دليل ارادة الحقيقة

انما الدليل على من زعم انه اراد غير المعنى الاصلي او ينقض بالخلق بان
يقال انه اسند الخلق الى ذاته كالكلام حيث قال الله تع خلق سبع
سموات الآية فيؤخذ الدليل الدال على ان الكلام صفة ازلية في
الخلق ايضا مع انه امر اضافي اذ هو عبارة عن تعلق القدرة بالمحدث
بالمقدور فيتخلف الحكم عن الدليل واليه اشار بقوله فقيل انه
اضافة القدرة الى المقدور القدرة صفة ازلية يؤثر في المقدورات
عند تعلقها بها فيمنع مستندا بانه حقيقي بان يقال لا نسلم انه اضافة
لم لا يجوز ان يكون صفة حقيقية كالقدرة او يعارض بانه تادية
الحروف الحادثة تقريره ان يقال دليلكم وان دل على ان الكلام
صفة ازلية قائمة بذاته تع لكن عندنا ما يدل على انه ليس كذلك
وهو ان الكلام مركب من الحروف الحادثة وكل ما كان كذلك لا يكون
ثابتا في الازل وقد علم من هذا التقرير ما في عبارة المص من المسامحة
اذ الكلام ليس تادية الحروف بل هو مركب من الحروف كما ذكر وهو
المراد ويؤيده قوله فيمنع بان يقال لا نسلم ان الكلام مركب
من الحروف وسند هذا المنع قوله ان الكلام في الفؤاد واما

جعل الكلام على الفؤاد دليلا الكلام الاول بالمعنى الغير المشهور
الذي قال به القائلون بان الله تع متكلم والثاني بالمعنى المشهور
ولما كانت هذه المسئلة من غوامض علم الكلام وما خوذه ههنا
على سبيل التمثيل وكان تفصيلها غير مناسب لهذه الرسالة
اقتصر ما على تقرير ما فيها وتوضيحه ولم يورد امرا زايدا عليه معتدا
به لكن نورد مسئلة مشهورة متعلقة بفننا هذا فان تحقيقها
ينفع للمبتدئين وهي ان المعارضة في المعقولات كالنقض
في الدليل بان يقال ان دليلكم لو كان بجميع مقدماته صحيحا لما
صدق نقيض مدلوله لكن عندنا دليل دل على صدقه فلا يكون
صحيحا فيكون محصل المعارضة نقضا اجماليا لانها تدل على
ان دليل المعلل مما لا يستحق ان يستدل به على المطلوب وجه
التخصيص بالمعارضة في الدلائل العقلية بانها ملزومات
بالنسبة الى مدلولاتها بخلاف الادلة النقلية اذ هي امارات
على تحقق المدلول ولا يلزم من تحقق امارات الشيء تحقق ذلك
الشيء هذا ما قالوه في بيان هذه المسئلة انت خبير بان ما ذكروه

في بيان كون المعارضة في قوة النقض انما تدل على ان كل دليل
يعارض يمكن ان ينقض لكن ذلك لا يكفي في كونها في قوته اذ
مآله الاستلزام واستلزام شيء شيئا لا يقتضي كونه في قوته وما
ذكروه في وجه التخصيص انما يتم اذا كان كل دليل عقلي يقينيا
وكل دليل نقلي ظنيا وكلاهما غير واقعة وايضا اللزوم معتبر في
مطلق الدليل المتناول لهما فكيف يكون العقلي ملزوما والنقلي
غير ملزوم وبالجملة الفرق ليس على ما ينبغي ولنختم الكلام على هذا
المقدار لئلا يخرج الى الملال والى الله المرجع والمآل اعلم ان
الحواشي المنسوبة الى المحقق الشريف قدس سره لهذه الرسالة
لما لاحظتها في نسخ متعددة وجدت بعضها مستقيما ولم يبق
اعتماد عليها لم الترم نقلها بل قررت الكلام على وجه
لاحظته ووقع بعض تقريراتها
موافقا لتقريره قدس سره
وبعضها غير موافق له فقابل
وان وجدت حقا فاتبعه